

# **UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Ciencia Política y de la Administración II



## **TESIS DOCTORAL**

Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Laura Adrián Lara**

Director

**Javier Roiz Parra**

**Madrid, 2013**

# *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*

TESIS DOCTORAL

LAURA ADRIÁN LARA

Bajo la dirección del Catedrático Doctor:  
JAVIER ROIZ PARRA



Departamento de Ciencia Política y de la Administración II  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología  
Universidad Complutense de Madrid

Madrid, Septiembre de 2012



A mis padres y a Juanjo



# Contenido

	<u>Págs.</u>
<b>Agradecimientos</b> .....	9
<b>Introducción</b> .....	11
 <b>Capítulo 1: La universalización de la dialéctica</b> .....	17
La vida de Pierre de la Ramée (1515-1572) .....	17
El ambiente escolástico de París .....	25
Los nuevos maestros y la nueva visión de la teología.....	26
 <b>Capítulo 2: Nueva organización pública y de gobierno</b> .....	41
Viaje a Alemania y Suiza.....	43
Un humanista cristiano.....	48
<i>Une église bien ordonnée</i> .....	56
Acceso democrático a la disciplina .....	63
La importancia de la vigilancia .....	69
Convivencia fraternal .....	73
Los espías del mundo interno.....	79
En Dios no hay sí y no .....	82
La distancia entre el mundo natural y el mundo espiritual .....	88
 <b>Capítulo 3: Rudolph Agricola y la afirmación dialéctica</b> .....	91
Dialéctica y retórica.....	92
<i>Probabile disserendi</i> .....	94
El dialéctico como orador.....	97
Desnaturalización de la retórica .....	99

La importancia de los afectos .....	103
El orador sensible.....	105
<b>Capítulo 4: El deterioro de la retórica .....</b>	<b>109</b>
Optimismo de la voluntad.....	109
Nuevas soberanías <i>in foro interno</i> .....	115
Cartografía espiritual.....	118
Método de prudencia.....	122
La pujanza del humanismo .....	127
Ataque a la retórica.....	131
La fuerza de la dialéctica .....	138
<b>Capítulo 5. Espacio y tiempo en la nueva lógica .....</b>	<b>145</b>
La razón cartográfica .....	149
Aristóteles: el principio de identidad .....	153
El repliegue de la mente .....	156
Necesidad de certeza.....	161
Importancia de la definición y valor del método.....	164
El método único .....	168
Entidades separadas .....	172
<b>Capítulo 6: Escribir en una época de persecución.....</b>	<b>177</b>
Los calvinistas en su lucha por la autonomía.....	177
Conocer a Dios .....	181
La palabra profética y la identidad divina .....	189

Epifanía.....	195
Exaltación de la inherencia .....	199
Retórica y dialéctica.....	203
Condenar la idolatría.....	205
 <b>Capítulo 7: La visión profética y la alucinación escolástica .....</b>	<b>213</b>
¿Restitución o Institución del cristianismo? .....	213
Ser cristiano con maestros judíos.....	222
Luz y tinieblas como conceptos públicos.....	229
La noche como cárcel para el espíritu.....	230
Lo femenino y lo masculino.....	233
Los riesgos del pensamiento con <i>inventio</i> .....	243
La heterodoxia de los alumbrados .....	250
Sueños contados por hombres despiertos.....	256
El ídolo de la Trinidad y la intermediación .....	263
Las máscaras para los intérpretes.....	267
 <b>Capítulo 8: El ramismo inglés y su entrada en Escocia .....</b>	<b>275</b>
Las leyes del pensamiento .....	275
Purgar defectos .....	280
Compromiso cívico.....	283
La enseñanza como edificación.....	285
Brevedad y síntesis .....	289
Una nueva identidad.....	293
La llegada del ramismo a Escocia .....	295



Fundar un nuevo gobierno de los fieles .....	302
Generosidad con los pobres .....	306
Melville y la intención religiosa.....	313

## Capítulo 9: El gobierno del individuo en el puritanismo y su paso a Nueva

<b>Inglaterra.....</b>	<b>319</b>
Un nuevo mundo y un nuevo ciudadano que necesita gobernarse .....	319
El problema de gobernarse a uno mismo para William Ames.....	330
La palabra como arma poderosa .....	336
Discernir y dirigir.....	341
Sacralización y privatización del foro interno .....	346
Confianza en el logos.....	348
Errante, dubitante, escrupulosa.....	354
La libertad como elección .....	360
Erosión de la retórica.....	364

## Conclusiones..... 375

Política y religión .....	376
El estudio de casos y el gobierno del individuo.....	381
Desgaste de la retórica .....	385
Protagonismo de las ciudades.....	389

## Bibliografía..... 393

## Índice analítico ..... 411

## Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a la ayuda de muchas personas a las que quiero expresar mi gratitud y mi reconocimiento.

En primer lugar, al profesor Javier Roiz. Gracias a sus clases de teoría política en la licenciatura se me abrió todo un mundo nuevo de conocimientos. Le estoy muy agradecida por haberme dado entrada en el grupo de investigación de *Foro Interno*. En ese entorno me he formado a lo largo de estos años teniendo el honor y la suerte de tratarme con personas muy especiales, investigadores, alumnos y profesores, tan llenos de talento e inteligencia como de amor a la ciencia y de humanidad. El aliento y la compañía que me ha brindado el profesor Roiz día a día a lo largo de todos estos años me han enseñado mucho de la hondura de su pensamiento teórico, y han hecho posible que pudiera tener la satisfacción de culminar este trabajo.

Los seminarios y encuentros compartidos con Giuseppe Ballacci, Daniel Blanch, Björn Hammar, Helga Jorba y Silvina Vázquez han servido para ir trenzando nuevas ideas, muchas de ellas aquí presentes. Y, sobre todo, para tejer una ilusión compartida por el estudio que me ha dado fuerzas para encarar este proyecto y poder ahora tener la alegría de compartirlo con ellos.

Quisiera dar las gracias de una forma muy especial a Víctor Alonso Rocafort por ayudarme con la edición de este trabajo y por haber sido un compañero de estudios tan brillante y tan bueno. Así mismo se merecen un reconocimiento muy especial Juan Dorado Romero, Jorge Loza-Balparda y Marta Martínez-Pardo, también miembros del grupo de investigación de *Foro Interno*. Además de ser unos colegas excepcionales, que me han enseñado mucho con sus escritos y sus conversaciones, les agradezco que hayan prestado con tanta generosidad su ayuda en la preparación de este manuscrito, como verdaderos amigos. Muchos de los méritos que pueda tener se deben a su diligencia y su

delicadeza.

He podido realizar esta tesis gracias a una beca FPU del Ministerio de Educación y Ciencia. Esta beca me permitió así mismo realizar una estancia de investigación en París. Agradezco al profesor Michel Magnien que me atendiera durante esa estancia. Así mismo, han sido de gran ayuda para adquirir bibliografía especializada los proyectos de investigación concedidos en este tiempo al equipo dirigido por el Profesor Javier Roiz y con los que he tenido el honor de colaborar (SEJ 2006-14076 y CSO2010-18547).

Por último, quisiera agradecer su apoyo a mis amigos y a mi familia. Mis hermanos y mis hermanas siempre me han animado a seguir con mis estudios y han compartido conmigo los sinsabores y las muchas alegrías que me ha ido trayendo. Y especialmente le doy las gracias a mis padres y a Juanjo, por esforzarse tanto para que pudiera cumplir mis ilusiones. A ellos les dedico este trabajo con todo mi afecto.

# Introducción

El trabajo que presento ha sido elaborado a lo largo de seis años. Me interesé por el tema inicialmente al observar que muchos de los personajes centrales que se estudian en la historia del pensamiento político compartían la mismas creencias religiosas. Tenían en común el hecho de ser cristianos protestantes. Lo más relevante de esta coincidencia, además de lo que por sí misma pudiera significar, es que no se solía llamar la atención sobre la misma.

A partir de esta observación, tuve curiosidad por investigar más a fondo esta cuestión. Mi intención era ahondar en este tema para comprobar si esta coherencia religiosa pudiera tener trascendencia de algún tipo en su pensamiento acerca del gobierno.

La pista para abordar este tema desde un punto de vista original me la ofreció la obra de Walter J. Ong sobre la figura de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515-1572): *Ramus: Method and the Decay of Dialogue* (1958). Este trabajo constituyó su tesis doctoral y se ha convertido en una obra de referencia para los estudios ramistas desarrollados desde entonces. El libro me dio a conocer la figura de este humanista francés que, desde su cátedra parisina de Filosofía y Elocuencia, realizó una reforma del curriculum que se estudiaba en las universidades. La obra de Ong me mostró que sus planteamientos avanzaban ideas que arraigarían con figuras del barroco como René Descartes (1596-1650) y Francis Bacon (1561-1626) y que sus planteamientos acerca de la dialéctica y el método tuvieron gran predicamento entre sus contemporáneos y aún hasta bien entrado el siglo diecisiete en el norte de Europa y en Nueva Inglaterra.

En esta reforma del curriculum estaban afectadas dos disciplinas clásicas que ya no se estudian como tal en las universidades: la retórica y la dialéctica. La obra de Ong me permitió comprender las posibles consecuencias negativas para el pensamiento que

podrían tener las alteraciones realizadas sobre ellas, aunque fuera con el fin loable de reordenar su contenido y aportar una visión más avanzada.

La obra de Ong y sus reflexiones sobre lo que él veía como decadencia de la oralidad abrió nuevos horizontes a mi investigación. Me permitió conectar mi interés en la reforma protestante con las líneas de investigación desarrolladas por el equipo de investigación dirigido por Javier Roiz en torno a la *reapertura del caso de la retórica*. La reciente publicación por esas fechas de la *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne* (1999) de Marc Fumaroli en la que se incluía el capítulo sobre Ramus a cargo del profesor Michel Magnien y que tratamos en una sesión del *Seminario permanente de investigación* fueron vientos benéficos que también empujaron mi tesis en esta dirección.

Ramus fue un líder hugonote al final de su vida y murió asesinado en la matanza de San Bartolomé (26 de agosto de 1572). Su figura fue recibida por muchos de sus seguidores europeos como la de un mártir. El alcance de su nueva visión de la dialéctica se extendió especialmente, aunque no de forma exclusiva ni excluyente, entre los círculos reformados y llegó a las costas de Nueva Inglaterra de la mano de sus primeros pobladores, como exponen las obras de Perry Miller (1905-1963) y de Samuel E. Morison (1887-1976).

Hay buen número de obras muy eruditas y de gran calidad que han tratado en detalle tanto a Ramus como al ramismo. Es un campo abierto de investigación que continúa creciendo. Toda la literatura a la que he tenido acceso me ha sido de gran utilidad. Su figura es menos conocida en España, aunque también hay algunos trabajos muy valiosos que han sido muy importantes en mi investigación. El ramismo ha sido tratado sobre todo desde la historia, la filología y la filosofía en obras especializadas en la historia del pensamiento humanista y la historia de la lógica y la retórica. Sin embargo, apenas se ha reflexionado sobre estos temas desde la teoría política.

En este tiempo sí he ido encontrado menciones muy inspiradoras que hacían vislumbrar el alcance en el presente de lo que significó la dialéctica ramista y su idea de método. Además de Ong, grandes maestros como Sheldon S. Wolin o Richard Rorty (1931-2007) daban pistas para indagar en ello<sup>1</sup>. También va habiendo ya aportaciones muy valiosas que apuestan por conectar el devenir de la retórica humanista como un ingrediente muy relevante para comprender a figuras de la talla de Thomas Hobbes (1588-1651), como el libro de profesor Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1996).

La intención de mi trabajo es considerar desde la teoría política y contando con los últimos avances en este campo algunos aspectos de la obra de Ramus que se trasvasan al pensamiento calvinista. En concreto, he tratado de indagar en el alcance que pudiera tener el hecho de promover la dialéctica como forma de pensamiento esencial a costa de restringir el contenido y el alcance de la retórica. Siguiendo las pistas iniciales de la obra de Ong, me ha interesado profundizar en la conexión que se dio en Europa occidental entre esta visión y un pensamiento de raíces morales hondamente cristianas ligado a la Reforma.

Al avanzar en mi estudio he ido descubriendo que la devaluación de la retórica como disciplina académica que promueve entre otros el ramismo estaba vinculada a una transformación de más alcance en el pensamiento europeo, una transformación que comprende una devaluación de *lo retórico* y una readaptación del aristotelismo. En esta transformación, empujada por la fuerza emancipadora de la Reforma protestante, que

---

<sup>1</sup> Sheldon S. WOLIN, “La teoría política como vocación” (1969), trad. de Jorge Loza-Balparda: *Foro Interno*, vol. 11 (2011), p. 202. Raimond GEUSS, “Richard Rorty at Princeton”: *Arion*, vol. 15, n.º 3 (Winter 2008), p. 90. Disponible en: <http://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Geuss-on-Rorty.pdf> (21-7-12). Richard RORTY, “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, en Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND and Quentin SKINNER (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, 1984, p. 69-71.

quebró la unidad religiosa de Europa y consolidó el poder soberano de los reinos, se comprometen componentes muy hondos que afectan al gobierno de los individuos.

El deterioro de la faceta retórica del pensamiento se asocia a varios rasgos de la *sociedad vigilante* que ha tratado Javier Roiz en su obra más reciente (*Sociedad vigilante y mundo en la concepción del estado*, 2008). Entre ellos destacan la extirpación del mundo interno de los ciudadanos, el desprecio de la letargia como fuente de sabiduría y la militarización de la política. La comprensión de la vida y de la política como una guerra es una marca del pensamiento calvinista del siglo diecisiete como ya expuso brillantemente Michael Walzer en *La revolución de los santos* (1965; 2008), una obra que me ha servido de gran inspiración en mi trabajo. Y es una marca que perdura en muchas visiones contemporáneas de la política.

Al avanzar en mi investigación me di cuenta de que lo relevante era que se estaba pensando en crear un nuevo ciudadano. Estaba en juego una nueva visión de lo público. Mi intención no ha sido la de realizar una investigación de historia del pensamiento, para lo cual además tampoco estaría capacitada. Ya hay muchas y muy buenas obras que tratan con detalle estos aspectos. Lo que pretendo aportar, sirviéndome de las muchas y buenas aportaciones en este campo, es una reflexión desde la teoría política de las conexiones tan interesantes que se dan entre pensamiento dialéctico y moral calvinista y ver cómo afectan a la hora de abordar el gobierno de los nuevos ciudadanos de los estados. Con ello tal vez se pueda abrir la puerta a nuevas investigaciones que tengan en cuenta estos ingredientes.

Gracias a una beca FPU del MEC me pude plantear hacer la investigación en al menos cuatro años. La riqueza del pensamiento con el que me he topado al avanzar en la investigación ha hecho que este tiempo se prolongue dos años más. A lo largo de la investigación me he encontrado con sorpresas imprevistas como el pensamiento de

Miguel Servet (1511-1553) y el movimiento de los alumbrados. Aunque se salen de la línea principal de mi investigación, como ha ocurrido con otros temas que he ido estudiando en este tiempo y que por ese motivo he dejado en los márgenes de mi investigación, en este caso sí he creído conveniente detenerme en ellos un tiempo e incluirlos en mi tesis. Aunque no participan directamente de la reforma por ser apenas contemporáneos (en el caso de los alumbrados) o mantenerse en sus márgenes (Miguel Servet), son episodios que me han aportado un contraste para entender con más matices la reforma calvinista que se está gestando en Ginebra —donde fue condenado Servet— y su contrapartida católica —que condenó a los alumbrados mediante la Inquisición—.

Mi propósito inicial era estudiar como colofón de los capítulos previos la llegada a Nueva Inglaterra de esta visión de lo público que se forma en Europa siguiendo la pista de las obras de los ya mencionados Perry Miller y Samuel E. Morison. Ello hubiera requerido más años de investigación y una estancia en Estados Unidos de América por lo que decidí de común acuerdo con mi director de tesis dejar esa parte para una investigación posterior.

La tesis constituye una unidad en sí misma. Pero también pretende servir de base para realizar un estudio posterior de esta prolongación americana que por motivos de tiempo no he podido desarrollar como parte de la tesis. Si se dan las circunstancias oportunas, mi propósito es realizar esta investigación para rastrear las huellas del calvinismo en los orígenes de la democracia americana y de la visión de lo público que nutre su pensamiento político más genuino.





# Capítulo 1

## La universalización de la dialéctica

### La vida de Pierre de la Ramée (1515-1572)

*Qui cupit optatam cursu contingere metam.  
Multa tulit, fecitque puer, sudavit et alsit<sup>2</sup>.*

*Guise:* Why suffer you that peasant to  
declaime? Stab him I say and send him to  
his freends in hell.

*Anjoy:* Nere was there Colliars sonne  
so full of pride. Kill him<sup>3</sup>.

Pierre de la Ramée nació en 1515 en el seno de una familia humilde de una pequeña población cercana a Noyon llamada Cuts, en la región de Picardía, al norte de Francia.

Su familia era de origen belga. Se había instalado en esta población francesa setenta años antes, procedentes de Liège. Su abuelo paterno tuvo que huir de su ciudad natal en 1468, cuando fue saqueada por las tropas de Charles le Téméraire, duque de Borgoña (1433-1477), asistidas para este embate por Luis XI, rey de Francia (1423-1483). En Cuts el abuelo de Ramus encontró un lugar pobre, rodeado de bosques, con pocos

---

<sup>2</sup> [Quien quiere alcanzar la meta que se ha propuesto, de niño ha trabajado y ha penado mucho, soportando calor y frío]. Horacio, citado en Petrus RAMUS, “Petri Rami eloquentiae & philosophiae professoris Regii ad Carolum Lotharingum Cardinalem Oratio”, en Petrus RAMUS, Audomarus TALAEUS, *Collectaneae, Praefationes, Epistolae, Orationes*, with and introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, p. 326.

<sup>3</sup> [*Guise*: ¿Por qué aguantas a ese campesino declamando? Apuñálalo te digo y mándalo con sus amigos al infierno. *Anjoy*: Nunca hubo carboneros tan soberbios. Mátales]. Christopher MARLOWE, “Massacre at Paris” (1593), en *The Complete Works of Christopher Marlowe*, second edition, edited by Fredson Bowers, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 2008, vol. I, escena VII, pp. 376-377.

habitantes<sup>4</sup>. Como emigrante en una tierra ajena, se habría visto obligado a degradar su status original estableciéndose como carbonero. Tuvo dos hijos, Pierre, que regresó a Liège, y Jacques de la Ramée que permaneció en Cuts y se casó en 1513 con una mujer de allí, Jeanne Charpentier<sup>5</sup>, también de familia humilde. Tras casarse, Jacques adquirió por poco dinero varios acres de tierra en una región aún sin cultivar, dispuesto a cambiar el estilo de vida de su padre por otro más cómodo y de acuerdo con las costumbres de sus antepasados que le permitiera vivir dignamente<sup>6</sup>. Pierre nació y se crió en esta hacienda agrícola hasta que logró marcharse a París a continuar sus estudios.

Su abuelo tuvo que emigrar a la fuerza, pero Jacques, su padre, ya pertenece a la segunda generación y está mejor establecido y con mayores expectativas. Poseer unos terrenos propios debía ofrecer una seguridad económica mayor, independencia y mayor status social que dedicarse al comercio del carbón, incluso cabe pensar que esto engendrara esperanzas de que sus hijos mejoraran su situación. Tal vez con estas expectativas, Jacques reservó cierto dinero para costear una educación elemental en Latín a su hijo con el maestro de la ciudad<sup>7</sup>. Pierre aprendió con él rudimentos básicos de gramática, lo mínimo para llegar a saber algo antes de ingresar en algún collège parisino. Su maestro no era un hombre muy cultivado, pero Ramus le guardaría aprecio y agradecimiento. Aunque no sabía de Marco Tulio Cicerón (106-43 a. e. c.) o Virgilio (70-19 a. e. c.), debía ser un hombre honesto pues supo reconocer sus limitaciones con franqueza y le animó a buscarse mejores maestros que le permitieran una formación de

---

<sup>4</sup> Nicolas de NANCEL, “Nicolaus Nancelius, *Petri Rami Vita*, edited with an English translation”, ed. and trans. by Peter Sharratt: *Humanistica Lovaniensia*, vol. 24 (1975), pp. 172-173.

<sup>5</sup> Yves de la GENIÈRE, *Ramus (La Ramée). Notice sur cette famille communiqué par le D. de la Genière de la Ramée en 1939*, Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme Français (Paris), Cote 4° 2543.

<sup>6</sup> NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, pp. 174-175.

<sup>7</sup> James Veazie SKALNIK, *Ramus and Reform. University and Church at the End of the Renaissance*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri, 2002, p. 21.

mayor altura<sup>8</sup>.

Los proyectos de ir a una escuela mejor quedaron truncados cuando su padre murió y, huérfano, quedó al cargo de su madre. Pierre se marchó dos veces a París por su cuenta, dispuesto a iniciar allí estudios en la Universidad, pero en ambas ocasiones tuvo que regresar. Su madre no podía pagarle su manutención y su vida de estudiante fuera de Cuts. Lo intentó una tercera vez, ahora con el apoyo de su tío materno, Honoré Charpentier, un carpintero de París que se comprometió a mantenerlo mientras estudiara, pero pronto Pierre tuvo que buscar otra solución porque a su tío, sin más recursos que los propios, el dinero no le alcanzaba para los dos. Para resolver la situación, Pierre ingresó en el Collège de Navarre poniéndose al servicio de un estudiante rico, el Sieur de la Brosse<sup>9</sup>. Por el día trabajaba para él. Las noches las dedicaba al estudio. Apenas dormía dos o tres horas empeñado en progresar en su aprendizaje. Un gran esfuerzo de años que le permitió obtener su título de Maestro en Artes liberales en 1536, con 21 años<sup>10</sup>. Ramus había logrado su objetivo. A pesar de las estrecheces económicas y los prejuicios hacia su familia, el joven hijo de labradores de una aldea del norte había logrado formarse y trabar amistad con la élite parisina, como Charles de Bourbon (1523-1590) y Charles de Guise (1525-1574), futuro cardenal de Lorena, que sería amigo y mecenas suyo durante casi toda su vida, hasta que el desencuentro religioso en la década de 1560 los distanciara.

Durante toda su vida Ramus tuvo muy presente cuáles eran sus orígenes y lo que esta situación de partida tan desfavorable le había entorpecido en sus deseos de cursar

---

<sup>8</sup> Ibidem. Petrus RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones* (Iacobus Bogardus, Paris, 1543), en *Dialecticae institutiones. Aristotelicae animadversiones*, intr. de Wilhelm Risse, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, fol. 23r.

<sup>9</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 21. NANCEL, “Petri Rami Vita”, pp. 176-177. Walter J. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 19.

<sup>10</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 21.

estudios superiores. Cuando en 1551 alcanzara uno de los hitos más importantes de su carrera, ser nombrado por Enrique II (1519-1559) *Profesor Real de Elocuencia y Filosofía* en el moderno Collège Royal, un gran éxito tras haber estado apartado de las aulas por orden de Francisco I (1494-1547) en 1544, aprovecharía el discurso inaugural de su nueva cátedra para recordar públicamente y con orgullo de dónde venía. Su abuelo, si bien de orígenes más ilustres en su Liège natal, según él, había sido carbonero por la fuerza de las circunstancias en Cuts y su padre había sido agricultor<sup>11</sup>. Defendiéndose de los “ricos maliciosos” que le criticaban por proceder de una familia empobrecida, de aquellos que consideran que sin un buen patrimonio no es posible hacer cosas grandiosas, Ramus reclama que para su profesión no hacen falta riquezas sino apenas tinta, papel, una pluma, una mente recta y una dedicación de por vida, y todo eso está al alcance del “nieto de un carbonero e hijo de un agricultor” como él. La falta de recursos y de una familia que le arropara en su formación le ha supuesto esfuerzos extras como ponerse al servicio de un compañero de estudios para costearse su propia carrera; pero esta servidumbre, como él subraya, nunca subyugó su espíritu<sup>12</sup>.

La experiencia personal de Ramus como “parvenu”<sup>13</sup> estaría en el fondo de sus

---

<sup>11</sup> Según Yves de la Genière, los ancestros de Ramus por línea paterna se remontarían a Evrand de la Ramée, que habría sido hacia 1265 un magistrado municipal (echevin) en Liège. GENIÈRE, *Ramus (La Ramée)*, p. 26, nota 53.

<sup>12</sup> “RAMUS, “Petri Rami ad Carolum Lotharingum Cardinalem Oratio”, p. 341. Charles WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, Charles Meyrueis et Compagnie, Paris, 1855, pp. 18, 21. SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 20, 23-24.

<sup>13</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 25-26. Es interesante la referencia a Ramus por parte de un historiador del siglo diecinueve, la época de Charles Waddington y muy en sintonía con su versión heroica de Ramus: “Aristote était depuis long-temps dans l’université la base de toute instruction. L’union intime de sa philosophie avec les études théologiques avait rendu les écrits du philosophe grec sacrés pour la plupart de savants, et l’on croyait qu’attaquer ses ouvrages, c’était saper la religion par ses fondements. Ramus, qui devait à lui-même ses connaissances et son élévation, et qui de valet au collège de Navarre, était parvenu à force de travail et de persévérance, au grade de maître es arts, attribuant à cette admiration exclusive l’immobilité de l’esprit humain, résolut de détruire ce culte fanatique, et sa thèse fut le développement de cette proposition: “Tout ce qu’Aristote a enseigné n’est que fausseté et chimère”. [Aristóteles era la base de toda la enseñanza en la Universidad desde hacía mucho tiempo. La unión íntima entre su filosofía y los estudios teológicos había convertido los escritos del filósofo griego en sagrados para la mayoría de los

planteamientos pedagógicos y políticos<sup>14</sup>. Su dialéctica estará pensada para que la entiendan y tenga utilidad para las personas más sencillas, sin necesidad de ningún talento especial, un espíritu que entendieron bien sus seguidores ingleses, como Abraham Fraunce (1558/60-1592/93), que emplearon el ramismo para rebelarse contra los aristotélicos, escandalizados ante lo que ellos consideraban una “profanación” de la lógica<sup>15</sup>. En su obra *The lawiers Logike* (1588) leemos toda una declaración de intenciones:

Coblers bee men, why therefore not Logicians? and Carters have

---

sabios, y se creía que atacar sus obras era socavar la religión a través de sus fundamentos. Ramus, que debía a sí mismo sus conocimientos y su educación, y que de asistente de otro estudiante (valet) en el Collège de Navarre había alcanzado a fuerza de trabajo y perseverancia el grado de maestro en artes, atribuyendo esta admiración exclusiva a la inmovilidad del espíritu humano, decidió destruir este culto fanático, y su tesis fue el desarrollo de esta proposición: “Todo lo que Aristóteles ha enseñado no es sino falsedad y quimera”. Eugène DUBARLE, *Histoire de l'Université de Paris*, Tome 2, Firmin Didot frères, Paris, 1884, pp. 38-39.

<sup>14</sup> Skalnik, que estudia a Ramus como un ideólogo a favor de la meritocracia, tiene una firme convicción al respecto: “The most important influence on Ramus's mature character was undoubtedly his humble birth. He was the product of a peasant home and a peasant community, and the heritage of the French peasantry left its mark on him for the rest of his life”. [La influencia más importante en el carácter maduro de Ramus fue indudablemente su origen humilde. Fue el producto de un hogar campesino y una comunidad campesina, y la herencia del campesinado francés dejó su marca en él para el resto de su vida]. SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 23.

<sup>15</sup> En tono de mofa, Fraunce retrata la opinión de los aristotélicos escandalizados por el ramismo con estas palabras: “Good God, what a world is this? What an age doe wee now lyue in? A Sopister in tymes past was a tittle of credite, and a woord of commendation; nowe what more odious? Aristotle then the father of Philosophy; now who lesse fauoured? Ramus rules abroad, Ramus at home, and who but Ramus? Antiquity is nothing but Dunsicality, & our forefathers inuentions unprofitable trumpery. Newfangled, youngheaded, harebrayne boyes will needes bee Maysters that neuer were Schollers; prate of methode, who neuer knew order; rayle against Aristotle assoone as they are crept out of the shell. Hereby it comes to passe that every Cobler can cogge a Syllogisme, every Carter crake of Propositions. Hereby is Logike prophaned, and lyeth prostitute, remooued out of her Sanctuary, robbed of her honour, left of her louers, rauyshed of straungers, and made common to all, which before was proper to Schoolemen, and only consecrated to Philosophers”. [Dios mío, ¿qué clase de mundo es este?, ¿en qué época vivimos ahora? Un sofista era en tiempos pasados un título con crédito, una palabra de elogio; ahora, ¿qué hay más odioso? Aristóteles era entonces el Padre de la Filosofía, ¿qué hay ahora menos recomendable? Ramus manda en el extranjero, Ramus en casa, ¿y quién si no Ramus? La antigüedad no es nada más que escolasticismo (Dunsicality), y las invenciones de nuestros antepasados adornos inútiles. Los jóvenes y atolondrados muchachos que gustan de lo nuevo serán maestros aunque nunca fueron estudiantes; parlotean sobre el método quienes nunca conocieron el orden; claman contra Aristóteles tan pronto como salen del cascarón. Por esto viene a suceder que todo zapatero puede enmendar un silogismo, todo carretero desarticular proposiciones. Por ello es profanada la lógica, y yace prostituida, sacada de su santuario, despojada de su honor, abandonada por sus amantes, raptada por extraños, y hecha común para todo el mundo, aquella que antes era propia de los escolásticos y consagrada sólo a los Filósofos]. Abraham FRAUNCE, *The Lawiers Logike, exemplifying the precepts of Logike, by the practice of the common Lawe*, imprinted by William How for Thomas Gubbin and T. Newman, London, 1558, “To the Learned Lawyers of England”, s/p. Énfasis añadido.

reason, why therefore not Logike? *Bonum, quò communius, eo melius*, you say so your selves, and yet the best thing in Logike you make to be the woorst, in thinking it lesse commendable, because it is more common. A spytefull speach, and a meaning no lesse malicious, to locke up Logike in secrete corners, who, as of her selfe shee is generally good to all, so will shee particularly bee bound to none. Touching the gryefe you conceive for the contempt of Aristotle, it is needles and unnecessary: for, where Aristotle deserveth prayse, who more commendeth him then Ramus? Where he hath too much, Ramus cutteth off, where too little, addeth, where any thing is inuerted, hee bringeth it to his owne proper place, and that according to the direction of Aristotle his rules. Then, whereas there can bee no Art both invented and perfected by the same man, if Aristotle did invent Logike, as he perswadeth you, hee did not perfect it, if hee did not finish it, there is some imperfection, if there bee any want, why then allow you all?<sup>16</sup>.

Desde otro plano, Ramus no descuidó las reformas institucionales. Él, que al final tuvo que pedir ayuda económica a su madre y a su tío para obtener su título de maestro<sup>17</sup>, se empeñó en remover los obstáculos económicos que impedían estudiar a los jóvenes menos afortunados, aligerando las elevadas tasas consentidas en la Universidad de París y que a él le parecían un abuso<sup>18</sup>. Defendió el mérito y el talento en la elección de

---

<sup>16</sup> “Los zapateros son hombres, luego, ¿por qué no Lógicos? Y los carreteros tienen razón, entonces, ¿por qué no Lógica? *Bonum, quò communius, eo melius*, os decís a vosotros mismos y, sin embargo, lo mejor de la lógica hacéis que sea la peor al pensar que es menos loable porque es más común. Un perverso discurso y una intención no menos maliciosa para encerrar en rincones secretos la lógica, la cual por sí misma es en general buena para todos, así que no estará ligada particularmente a nadie. Referirse a la pena que padecéis por el desprecio de Aristóteles es innecesario y superfluo: ya que donde Aristóteles merece alabanzas, ¿quién le elogia más que Ramus? Donde él tiene demasiado, Ramus lo recorta, donde muy poco, añade, donde algo está puesto al revés, lo trae al lugar que le corresponde, y todo ello de acuerdo a la dirección de las reglas de Aristóteles. Así pues, en tanto que no puede haber un arte inventado y perfeccionado por el mismo hombre, si Aristóteles inventó la Lógica, como os ha persuadido, no la perfeccionó; si no la finalizó, hay alguna imperfección; si hay alguna carencia ¿por qué entonces permitir las todas?”. Ibidem.

<sup>17</sup> NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, pp. 178-179.

<sup>18</sup> Pierre de la RAMÉE, *Advertissements Sur la Reformation de l'Vniuersité de Paris, au Roy*, André Wechel, Paris, 1562, pp. 9-38. En estas páginas detalla los gastos que tienen que asumir los estudiantes, parte de ellos destinados a banquetes. Por ejemplo, ibid., pp. 13, 27. Para Ramus esta situación era intolerable: “Car c’est chose fort indigne que le chemin pour venir à la congnoissance de la Philosophie, soit clos & deffendue à la poureté, encores qu’elle seust docte et bien aprise, ce qui ne pourroit autrement estre fait, pour la depence & pour les fraiz qu’il y faut faire necessairement”. [Es una cosa muy indigna que el camino para

profesores en contra del clientelismo<sup>19</sup>. Durante su dirección del Collège de Presles mantenía a doce estudiantes, a los que empleaba como asistentes suyos<sup>20</sup>. A su muerte, legó su patrimonio para fundar una cátedra de matemáticas<sup>21</sup>.

Ramus viene de una familia dedicada al comercio y al campo, un mundo sencillo y esforzado donde las necesidades son muy concretas. Un ambiente ajeno al refinamiento aristocrático y en el que el trabajo cotidiano y el mérito personal son las únicas bazas a favor. Su estilo de vida nada tendrá que ver con el lujo y los pasatiempos. Gastaría más en aceite para la lámpara que en vino, señala Nicolas de Nancel (Nancelius, 1537/39-1610), refiriéndose al estilo de vida del joven Ramus en sus comienzos<sup>22</sup>. Llevará una vida austera y disciplinada, dedicada plenamente al estudio y la enseñanza, una profesión que le obligó a aceptar ciertos sacrificios personales como privarse de contraer matrimonio<sup>23</sup>. Según sus biógrafos, Ramus fue un personaje de gran fortaleza física<sup>24</sup>. Su carrera nos muestra una personalidad parecida, firme, con convicciones sólidas y duraderas, fuerte y muy entusiasta. Desde su llegada a París tendrá que enfrentarse a los prejuicios y jerarquías de las élites de la universidad y de la Iglesia. Aunque tendrá habilidad para

llegar al conocimiento de la Filosofía esté cerrado y prohibido a la pobreza, más aún que sea docta y bien aprendida, lo que no podría hacerse de otro modo, por el gasto y los costes que hay que hacer necesariamente]. Ibid., p. 14. La postura de Ramus era muy clara al respecto: “Que la seule et legitime depence que face l’escolier soit, d’auoir vescu, de s’estre entretenue d’acoustrements, d’auoir acheté livres, d’auoir travaillé, veillé, & pañé les nuictz entieres d’auoir employé la meilleure part de sa vie aux lettres”. [Que el único gasto legítimo que haga el estudiante sea de haber vivido, de haberse procurado vestido, de haber comprado libros, de haber trabajado, velado y pasado las noches enteras, de haber empleado la mejor parte de su vida a las letras]. Ibid., pp. 14-15.

<sup>19</sup> Véase la polémica que mantiene por el nombramiento de Dampestre Cosel y luego de Jacques Charpentier para el puesto de lector real de matemáticas que dejó vacante a su muerte (1565) Pasquier Duhamel: Pierre de la RAMÉE, *La Remonstrance de Pierre de La Ramée faite au Conseil privé en la chambre du Roy au Louvre le 18 de Janvier 1567 touchant la profession royale en mathématique*, París, André Wechel, 1567, *passim*.

<sup>20</sup> NANCEL, “Petri Rami Vita”, pp. 242-243. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 29.

<sup>21</sup> NANCEL, “Petri Rami Vita”, pp. 274-277. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 29.

<sup>22</sup> NANCEL, “Petri Rami Vita”, pp. 178-179. Nicolás de Nancel fue alumno de Ramus y luego su secretario, editor y colaborador durante más de veinte años. Además fue profesor de griego y latín, practicó la medicina y escribió tratados de esta ciencia. Peter SHARRATT, “Introduction”, en *ibid.*, p. 161.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 244-245. El matrimonio estaba prohibido para los rectores de los collèges parisinos. Éste fue el motivo de que Nancel escogiera otro camino. Ibidem.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 226-229. SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 23.



entablar relaciones con personajes muy importantes, y será protegido del rey en una época de grandes incertidumbres debido a la división religiosa<sup>25</sup>, no llegará a pertenecer del todo a ese mundo blindado, a esa élite que siempre miraría con desconfianza al osado y soberbio “peasant”, como aparece denigrado en la obra de Christopher Marlowe (1564-1593) que rememora su asesinato en la matanza de San Bartolomé (26 de agosto de 1572), o al rebelde con visos democráticos que se atrevió a considerar un sofista a Aristóteles y siempre estaba dispuesto a desordenar lo ordenado. Así se lo reprochará Théodore de Bèze (1519-1605) cuando Ramus, en sus últimos años, se dedique abiertamente a la militancia religiosa<sup>26</sup>.

Para algunos de sus contemporáneos no era una persona de una inteligencia extraordinaria. Según Nancel, su biógrafo y secretario, era lento en el aprendizaje y no tenía demasiada memoria, pero gracias a su método y sus anotaciones lograba hacer exposiciones muy elocuentes. Sus mayores virtudes, como él mismo considerara, eran el trabajo y la constancia: “Labor improbus omnia vincit”<sup>27</sup>. Su curiosidad y ambición le llevó a intentar reformar *todas* las materias del curriculum, aprendiendo muchas de ellas casi desde cero, como las matemáticas<sup>28</sup>. El objetivo que guiaría toda su obra sería allanar el camino del aprendizaje a sus discípulos y a los nuevos alumnos, que a él tanto le había costado y tan frustrante le había resultado por la vacuidad del estilo escolástico:

Car ça esté toute mon estude iusques icy d’oster du chemin des arts libéraux les espines, les caillous et tous empechements et retardements des bons esprits, de faire la voye plaine & droicte, pour paruenir plus aisément,

---

<sup>25</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 25.

<sup>26</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 27, 89-90.

<sup>27</sup> NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, pp. 248-251. Esta frase de Virgilio sería adoptada por Ramus como lema. Ibid., pp. 250-251.

<sup>28</sup> Ibid., pp. 196-197.

non seulement à l'intelligence, mais à la pratique et à l'usage des arts libéraux, & finalement d'exhorter la ieunesse aux choses bonnes & louables, & la retirer du contraire<sup>29</sup>.

### **El ambiente escolástico de París**

Después de una primera etapa fallida como estudiante externo (*martinet*) al cargo de su tío materno, hacia 1527 Ramus se determinó a ingresar en el Collège de Navarre trabajando como sirviente del ya mencionado Sieur de la Brosse<sup>30</sup>. Los collèges parisinos surgieron en el siglo trece como meros alojamientos para los estudiantes, pero pronto se convertirían en los centros de enseñanza cotidianos, dotados de su propia biblioteca y otras comodidades para los *boursiers*, quedando las clases de la *rue du Fouarre* para las ocasiones especiales<sup>31</sup>. Ramus se formó en este collège de larga raigambre estudiando junto a Charles de Bourbon y a Charles de Lorraine. Estos contactos serían muy importantes en su carrera. Al parecer también asistiría a las clases públicas de la *rue du Fouarre* y a las del Collège de Sainte-Barbe. Dos de sus profesores habrían sido Juan Peña, el severo maestro de Ignacio de Loyola (1491-1556) en el Collège de Sainte-Barbe, y Jean le Hennuyer (Joannes Hannonius) (1497-1578), tutor de Enrique II y de Charles de Lorraine, y después obispo de Lisieux<sup>32</sup>.

Esto nos sitúa en un París en ebullición que vivirá intensamente la gran división

<sup>29</sup> [Todo mi estudio hasta aquí ha pretendido quitar del camino de las artes liberales las espinas, las piedras y todos los obstáculos y lo que pueda retrasar a las mentes inteligentes, hacer el camino llano y derecho para llegar más cómodamente no sólo el conocimiento sino también a la práctica y el uso de las artes liberales, y, finalmente, también para instar a la juventud a la realización de cosas buenas y loables, y retirarse de lo contrario]. RAMÉE, *La Remonstrance de Pierre de La Ramée faite au Conseil privé*, p. 29.

<sup>30</sup> Waddington indica que aparece inscrito en los registros de la Universidad en 1527. Ramus tendría entonces 12 años. WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 20.

<sup>31</sup> Hastings RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, a new edition in three volumes, ed. by F. M. Powicke and A. B. Emden, vol. I, *Salerno-Bologna-Paris*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 520.

<sup>32</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 20, 324. WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, pp. 21-22. A pesar de sus críticas a la educación escolástica tradicional en la que se ha formado, Ramus menciona a Jean Hennuyer para alabarlo “both for the qualities of his soul and for his profound knowledge of the Holy Scriptures”. [Tanto por las cualidades de su alma como por su profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras]. SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 31-32, nota 72.

religiosa, como una rótula en la que se escenifica la gran ruptura entre Roma y la Europa reformada. Desde la Edad Media París es una ciudad de gran prestigio académico, especialmente para la filosofía y la teología. La gran capital del escolasticismo y de la teología cristiana que atrae a estudiantes de todos los países europeos<sup>33</sup>. Por ello no es casual que en fechas muy cercanas y en aulas muy parecidas se formaran Jean Calvin (1509-1564), Loyola y Ramus, entre otros grandes nombres de la época, incluido Erasmo de Rotterdam (1466-1536). Calvino fue alumno del Collège de la Marche y luego del Collège Montaigu hasta 1525 o 1526, cuando se inscribe en Derecho en la Universidad de Orleans. Loyola también fue alumno del Collège Montaigu en 1528 y del Collège de Sainte-Barbe.

### **Los nuevos maestros y la nueva visión de la teología**

Inscribirse en un collège parisino supone introducirse de lleno en la tradición académica de la Universidad de esta ciudad, una tradición que desde sus orígenes en el siglo once tiene el sello del escolasticismo teológico de los *magistri* como Pedro Abelardo (1079-1142) y Pedro Lombardo (ca. 1095-1160). Ramus se forma en una tradición muy refinada, descantada a lo largo de varios siglos de cultivo paciente, una tradición de envergadura que a la altura del siglo dieciséis ya muestra sus grietas y contra la que se revelará Ramus inspirado por las novedades que aporta el humanismo originado en Italia y trasladado a París por la influencia de Rudolph Agricola (1444-1485). Ramus recibiría con agrado estas novedades que suponían un giro humanista en la comprensión de la dialéctica, y que servirán de base para su propia reforma de la dialéctica, cuando ya ejercía

---

<sup>33</sup> Ong se refiere a París como “the dialectical center of Christendom” [el centro dialéctico de la Cristiandad] y “the theological capital of the world” [la capital teológica del mundo]. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 21 y 133.

como profesor<sup>34</sup>, gracias a las clases que impartió Johannes (Jean) Sturm (1507-1589) en el Collège Royal (1529-1538). Esta institución fue creada en 1530 por el rey Francisco I para la enseñanza de las lenguas clásicas. En ella Ramus será nombrado más tarde Profesor Real de Elocuencia y Filosofía (1551).

Antes, como cualquier muchacho de su edad que aspirara a ser maestro de artes, se formaría en las disciplinas del *trivium* y del *cuadrivium* enseñadas al estilo tradicional. Este curriculum medieval, tal y como queda registrado en los estatutos de la universidad de París de 1453, incluía el aprendizaje de gramática<sup>35</sup>, retórica y finalmente filosofía, una materia que comprendía lógica, física, algo de ética, un poquito de metafísica y otras materias variables como matemáticas y ocasionalmente música<sup>36</sup>.

La piedra angular de la formación que recibe Ramus es la lógica basada en la autoridad básica de un Aristóteles (384-322 a. e. c.) tamizado por los autores medievales del occidente cristiano.

La importancia que se atribuye a la lógica en París procede del giro novedoso que introdujeron en el siglo noveno los teólogos y maestros seculares de la escuela catedralicia de Nôtre Dame, la institución que da origen a la Universidad de París en el siglo doce<sup>37</sup>. Esta escuela estaba presidida por Guillaume de Champeaux (1070-1121). Allí se formó como su discípulo (y luego opositor) el afamado Abelardo.

El cambio transcendental de esta época, en la que se entrelazan el origen de las universidades y de la tradición escolástica cristiana, es la transferencia de la primacía

<sup>34</sup> Ibid., p. 21.

<sup>35</sup> En la que se estudian autores como Prisciano, Donatus y Alexander de Villedieu. Frank Pierrepont GRAVES, *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, New York, Macmillan, 1912, reprint, Kessinger Publishing, p. 16.

<sup>36</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 20.

<sup>37</sup> Podemos situar el nacimiento de la universidad de París hacia 1150-1570. Sin embargo, hasta 1208 no dispondrá de estatutos por escrito. Y aún habrá que esperar un periodo más largo para que tenga un presidente. RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, vol. 1, p. 293.

intelectual y de la labor educativa de los monasterios a las nuevas escuelas (*scholae*) ubicadas junto a la catedral, en el centro de las ciudades (como París, Liège, Rheims, Orleans, Laon o Chartres), y donde ejerce y se forma el clero secular y luego también alumnos laicos que quieren aprender latín y formarse profesionalmente en derecho, medicina o teología<sup>38</sup>.

Frente a la comprensión espiritual de la fe que cultivaban los monjes, los nuevos maestros escolásticos (*scholasticus* o *magister scholarum*<sup>39</sup>) aportan una teología que se permite el apoyo de la filosofía. A partir de la obra de Anselmo de Canterbury (1033-1109)<sup>40</sup> y de Abelardo<sup>41</sup>, la razón se encumbra como instrumento válido para indagar y explicar los misterios de la fe. La filosofía, que es una aportación de maestros paganos, queda autorizada como instrumento aplicable a la teología cristiana, siempre que se

<sup>38</sup> Ibid., p. 345. Edward GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 26. Hastings Rashdall indica que existían otras escuelas en París que se opusieron al estilo de enseñanza de la escuela de Notre Dame, pero la que triunfa y da origen a la Universidad fue ésta, la que aportó la tradición escolástica: “In the first place there was the cathedral, whose schools were presided over by William of Champeaux. Then, in the left bank of the Seine, there was the Collegiate Church of Ste. Geneviève; and there was the Church of the Canon Regular of S. Victor’s, where a school for external scholars was started by William after his retirement from the world. S. Victor’s became the headquarters of the old traditional or positive theology, and produced the chief opponents of the rising dialectical or ‘scholastic’ theology —mystics like Adam and Hugh and Walter of S. Victor. Hence the school played no part in the development of the university: it had ceased to exist, or ceased to attract secular students, before the first traces of a university organization begin to appear...Before the beginnings of the following century the cathedral seems to be the only center of education for seculars in Paris”. [En primer lugar estaba la catedral, cuyas escuelas eran presididas por William of Champeaux. Entonces, en la orilla izquierda del Sena, estaba la Iglesia colegial de Ste. Geneviève; y la Iglesia del Canon Regular de Saint-Victor, donde William comenzó una escuela para alumnos externos después de su retiro del mundo. La de Saint-Victor se convirtió en la sede de la teología positiva o tradicional, y produjo los principales oponentes al ascenso dialéctico o la teología ‘escolástica’ —místicos como Adam y Hugo y Walter de Saint-Victor. Por lo tanto, la escuela no tomó parte en el desarrollo de la universidad: había dejado de existir, o dejado de atraer estudiantes seculares, antes de que los primeros indicios de la organización universitaria comenzaran a aparecer...Antes de los comienzos del siglo siguiente la catedral parecía ser el único centro educativo para seculares de París]. RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, vol. 1, pp. 276-277.

<sup>39</sup> Ibid., p. 279.

<sup>40</sup> GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, pp. 53-56. “Anselm’s application of rigorous reasoning to theology has earned him the title ‘father of scholasticism’. He was apparently the first to treat theology in a manner sufficiently rigorous to lay the foundations of its conversion to a science by twelfth- and thirteenth-century theologians”. [La aplicación de Anselmo del razonamiento riguroso a la teología le ha supuesto el título de ‘padre del escolasticismo’. Él fue aparentemente el primero que trató la teología de una forma lo suficientemente rigurosa como para poner los fundamentos de su conversión en una ciencia, conversión que realizaron los teólogos de los siglos doce y trece]. Ibid. p. 56.

<sup>41</sup> GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, pp. 57-62.

supedite a sus fines y sirva para explicar sus verdades. Superando los prejuicios cristianos antiguos que no veían qué tenía que ver Atenas con Jerusalén<sup>42</sup>, se abre paso la idea de una alianza, en principio desigual, entre fe y razón, en la que la filosofía griega se recupere y se aproveche como *ancilla theologiae*<sup>43</sup>.

Antes de recibir las traducciones de la ciencia y la filosofía natural griegas a través del mundo hispánico islámico y judío de la península ibérica, a mediados del siglo doce<sup>44</sup>, la vida intelectual del occidente europeo (la Europa latina) se alimenta de lo que han logrado preservar las obras de, entre otros, Agustín de Hipona (354-430), Martianus Capella (s. V), Macrobius (s. V), Cassiodorus (ca. 485–ca. 585), Isidoro de Sevilla (556-636), el venerable Beda (ca. 672-735) y especialmente Boecio (480-524/525). Boecio<sup>45</sup> tendrá un papel esencial como puente entre el mundo griego y el mundo latino. Aunque no logró su propósito de traducir todas las obras de Platón (ca. 427-347 a. e. c.) y de Aristóteles, sí logró hacerlo de muchas de ellas, proporcionando gran parte de la llamada *logica vetus* (lógica antigua) de la que disponían los estudiantes latinos del siglo quinto al décimo. A Boecio se debe la traducción del griego al latín de las obras lógicas de

<sup>42</sup> “What indeed has Athens to do with Jerusalem? What concord is there between the academy and the Church? What between the heretics and the Christians?...Away with all attempts to produce a mottled Christianity of Stoic, Platonic, and dialectic composition! We want no curious disputation after possessing Christ Jesus, no inquisition after enjoying the gospel! With our faith we desire no further belief”. [¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la academia y la Iglesia? ¿Cuál entre herejes y cristianos?...¡Fuera con todos los intentos de producir un cristianismo estoico, platónico y dialéctico! ¡No necesitamos ninguna disputa curiosa después de tener a Jesucristo, ninguna inquisición después de disfrutar del evangelio! Con nuestra fe no deseamos ninguna creencia más]. TERTULLIAN, *On prescription Against Heretics*, Chapter 7, translated by Peter Holmes in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 10 vols. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1896-1903), vol. 3, p. 246. Citado en GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 32.

<sup>43</sup> La postura partidaria de mantener separadas fe y filosofía sería defendida por Tertuliano (circa 150-circa 225) y San Cipriano (circa 200-258). La idea de la filosofía como *ancilla theologiae* partiría de los padres de la Iglesia griegos y sería transmitida a occidente por los autores latinos cuyas obras sirven de puente entre ambos mundos en la temprana Edad Media. Así, la idea procedería de Filón de Alejandría (circa 25 a. C.-50 d. C) y sería desarrollada por Clemente de Alejandría (circa 150-circa 215), Juan Damasceno (675-749), el último padre de la Iglesia griego, y luego por Agustín de Hipona y Boecio. Ibid., pp. 32-45.

<sup>44</sup> RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, vol. 1, pp. 350-354.

<sup>45</sup> Su nombre completo en latín es Anicius Manlius Severinus Boethius.

Aristóteles así como el *Isagoge* de Porfirio (232-304), diversos comentarios sobre estas traducciones y cinco tratados compuestos por él. Esto permitió preservar la lógica griega en el mundo latino, aunque faltaran otras partes muy importantes de la ciencia y el pensamiento griegos<sup>46</sup>.

Tal vez por esta situación de orfandad intelectual, en la temprana edad media la lógica legada, principalmente por Boecio, es abrazada como un gran hallazgo; un instrumento (*organon*) de aplicación universal que sirve para ordenar y sistematizar el pensamiento<sup>47</sup>. Un instrumento al que se va a permitir penetrar hasta sus últimas consecuencias en ámbitos tan delicados y evanescentes como la teología y el mundo sobrenatural.

Cuando tratan de la omnipotencia divina, por ejemplo, los teólogos escolásticos se ciñen a las bases de la lógica aristotélica —el principio de identidad y de no contradicción— produciendo resultados reveladores. Aunque el poder de Dios sea omnipotente hay algo que queda por encima de él y es la inteligibilidad de esta capacidad.

---

<sup>46</sup> GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, pp. 40-41. La *logica vetus* comprendería: las traducciones de Boecio de los libros de las *Categorías* y *Sobre la Interpretación* de Aristóteles (las demás traducciones de Aristóteles circularían a partir del siglo XII) y del *Isagoge* o *Introducción a las Categorías de Aristóteles* de Porfirio; los comentarios de Boecio a las *Categorías*, de Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, de Aristóteles, el *Isagoge*, de Porfirio, y los *Tópicos* de Cicerón; otras obras anteriores a Boecio como los *Tópicos* de Cicerón y *De Definitionibus* de Marius Victorinus. Ibid., p. 41.

<sup>47</sup> Así lo sugiere Edward Grant: “Why did logic, of all subjects, emerge in such a forceful and dominant manner by the twelfth century?... Perhaps this extraordinary phenomenon is partially explicable by the fact that prior to the translations of Greco-Islamic science and natural philosophy, in the mid-twelfth century, there was a paucity of treatises available in natural philosophy, theology, medicine, and law. The old logic, which had been handed down from Boethius, may have helped fill an intellectual void and provide some fare for hungry intellects. In the chaotic political and economic world of the tenth and eleventh century, perhaps logic ‘opened a window on to an orderly and systematic view of the world and of man's mind’”. [¿Por qué la lógica, de entre todas las materias, emergió de una forma tan enérgica y dominante en el siglo doce?... Quizás este extraordinario fenómeno se puede explicar parcialmente por el hecho de que, antes de las traducciones de la ciencia y la filosofía natural greco-islámicas de mediados del siglo doce, había escasez de tratados disponibles sobre filosofía natural, teología, medicina y derecho. La vieja lógica, que había sido transmitida por Boecio, podría haber ayudado a llenar un vacío intelectual y aportar algo de alimento para los hambrientos intelectos. En el caótico mundo político y económico de los siglos diez y once, a lo mejor la lógica ‘abrió una ventana a una percepción ordenada y sistemática del mundo y de la mente humana’]. Ibid., p. 47.

Así argumentan que Dios lo puede todo, *salvo lo que implica contradicción*<sup>48</sup>. No es posible comprender que Dios haga una cosa y su contraria simultáneamente<sup>49</sup>. Carece de sentido para una mentalidad moldeada por el aristotelismo y que ciñe a él el mundo sobrenatural, haciendo analogías entre el mundo físico y las entidades espirituales. La Trinidad, que predica que Dios es uno y trino, será un quebradero de cabeza que retomarán en sus comentarios las grandes figuras de esta tradición, desde San Agustín, Boecio, Pedro Lombardo o Tommaso d'Aquino (1225-1274), un escollo difícil de superar con los instrumentos aristotélicos y que para la tradición judía será sencillamente algo que roza la idolatría<sup>50</sup>. La razón, que se presenta piadosamente como *ancilla theologiae*, se luce en este tipo de razonamientos más bien como la *serva padrona*.

Las reflexiones de Leo Strauss (1899-1973) son oportunas en este punto para mostrar la singularidad de la alianza cristiana con la filosofía. Para Strauss la sabiduría

---

<sup>48</sup> Gabriel Biel (ca. 1410-1495) se pregunta si la materia puede ser separada de la forma. Concluye que si, pues no implica contradicción y ya se sabe que nada está negado al poder de Dios salvo lo que implica contradicción (“Quia nihil negandum est a potentia Dei, quod non implicat contradictionem”). Gabriel BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 4 vols. (in five parts) plus index, ed. Wilfredus Werbeck and Udo Hofmann (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1973-1992), bk. 2, dist. 12, qu. I, dubium 2, vol. 2, p. 304. Citado en *ibid.*, p. 221, nota 36.

<sup>49</sup> Richard de Middleton (ca. 1249–1302) “responde” a la pregunta sobre si Dios puede hacer cosas contradictorias simultáneamente (“utrum Deus possit simul contradictoria facere”): “that God cannot make two contradictories exist simultaneously, not because of any deficiency in His power, but because it does not make any sense to His power in any way. And if you should ask why this does not make possible sense, it must be said that with respect to this problem no other argument can be given except that such is the nature, or the disposition, of affirmation and negation, just as if we sought why every whole comprehends a part, no other argument would be forthcoming than that such is the nature of the whole and part”. [Que Dios no puede hacer que dos contradicciones existan simultáneamente, no por una deficiencia de Su poder, sino porque no tiene ningún sentido para Su poder de ninguna manera. Y si preguntáis por qué no tiene ningún sentido posible, debe decirse que respecto a este problema no puede darse otro argumento excepto que esa es la naturaleza, o la disposición, de la afirmación y la negación, lo mismo que si intentamos averiguar por qué cada todo comprende una parte, no disponemos de ningún otro argumento más que tal es la naturaleza del todo y de la parte]. Richard MIDDLETON, *Super quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi questiones subtilissimae*, Brixia, 1591, 4 vols., Facsimile, Frankfurt: Minerva, vol. I, bk. I, dist. 42, qu. 4, p. 374, col. 2. Citado en *ibid.*, p. 227. La traducción en inglés es de Edward Grant. Véase también *ibid.*, pp. 223-228.

<sup>50</sup> Véase Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 128.



bíblica se funda en el *milagro*<sup>51</sup>: lo que resulta imprevisible lograr por medios humanos. La voluntad de Dios, el que *será lo que será*<sup>52</sup>, no puede ser sondeada con atajos metodológicos:

Los verdaderos profetas, no importa si predicen ruina o salvación, predicen aquello que está fuera de toda expectativa, lo humanamente imprevisible —lo que no puede suceder que los hombres, abandonados a sí mismos, teman o esperen. Los verdaderos profetas hablan y obran por el espíritu y en el espíritu de Ehyeh-asher-ehyeh. Para los falsos profetas, por el contrario, es imposible lo que está por entero fuera de toda expectativa, sea bueno o malo<sup>53</sup>.

Tampoco su palabra puede entenderse desde los criterios de la lógica: “(L)a Biblia no enseña jamás que pueda hablarse de la Creación sin contradecirse”<sup>54</sup>.

El mundo que precede a Ramus, y en el que él se forma, está cuajado de una fe voluntariosa en la filosofía y en la lógica para guiar y ordenar el pensamiento, aunque para entonces el impulso original de aspirar mediante la razón a la verdad se ha ido desecando en la práctica rutinaria de comentarios, cuestiones y disputas insustanciales y librescas, cada vez más alejadas de la realidad. Una tradición en la que se hipertrofia la reflexión teórica en demérito de la práctica cotidiana al punto de que en París se formara a médicos incapaces de curar las afecciones más sencillas<sup>55</sup>. En palabras de Eugenio Garin:

---

<sup>51</sup> Leo STRAUSS, “Atenas y Jerusalén: Algunas reflexiones preliminares”, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos*, Valencia, Editions Alfons el Magnanim, 1996, p. 97.

<sup>52</sup> Ibid., pp. 116-117.

<sup>53</sup> Ibid., p. 129.

<sup>54</sup> Ibid., p. 104.

<sup>55</sup> RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, vol. 1, pp. 436-437. En Medicina, París no alcanza el prestigio de Montpellier o Salerno. En estas universidades al menos se practicarían disecciones ocasionalmente. En París no se tiene constancia de ello. Ibid., pp. 435-437.

Los sabios [escolásticos] satisfacían en sus libros todo apetito de investigación: entre la mente y las cosas se elevaba, como una barrera cada vez más espesa e impenetrable, la montaña de textos, de comentarios, de comentarios a comentarios. Las dificultades no se resolvían nunca por la vía breve de la experiencia y de la vida, sino por la vía interminable de las quaestiones, de las distinciones, de los significados cada vez más extraordinarios encontrados en las palabras...Una duda en un texto sobre el significado de una hierba indicada como medicinal no se resuelve probando y experimentando si se trata de una u otra planta, sino comentando, comparando textos y autoridades, discutiendo sobre las palabras: verba non res —palabras, no cosas—. Los autores, no la naturaleza, la observación o la razón, son fuente de autoridad y autenticidad. Finalmente, entre el hombre y su alma existe el diafragma del texto, ese diafragma contra el que Descartes protestará, oponiendo su meditación fresca y genuina a las disputas y cuestiones de las escuelas: a las montañas de libros<sup>56</sup>.

Ramus se quejará de que tras varios años de esfuerzo estudiando lógica, gramática y retórica, no era más sabio ni más hábil en ninguna cosa. Sólo le habían enseñado a disputar con gritos y trampas para lograr a toda costa la victoria, o evitar la derrota, sin ninguna preocupación por la verdad de los argumentos ni la utilidad de la lógica. Cuando le tocaba atacar una tesis “no trataba de enseñar nada al adversario sino de vencerle con algún argumento, fuera verdadero o falso”<sup>57</sup>. Una queja que compartiría su contemporáneo Francisco Sánchez el Escéptico (1550-1623). Entre los escolásticos, escribe Sánchez, “es más docto quien mejor parlotea, y dijo la verdad quien, construyendo perfectamente una trampa, venció al compañero o al adversario y le obligó,

---

<sup>56</sup> Eugenio GARIN, *La educación medieval en Europa 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 62.

<sup>57</sup> “[U]t adversarium non docerem, sed ratione quavis, vera an falsa, nihil interesset, vincerem”. Petrus RAMUS, “Scholae Dialecticae”, en *Scholae in Liberales Artes* (1569), with an introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970, col. 153. Citado en SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 31. Véase también WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, pp. 24ss.

o bien a enmudecer casi, por verse atrapado sin percibir el engaño, o bien a conceder las consecuencias que ellos llaman infalibles”<sup>58</sup>. Las disputas se practican en las escuelas como un juego<sup>59</sup> blando que imita sin sangre la sinrazón de la guerra —en la que no importan las razones sino la victoria— a través de una escenificación infantil y en el fondo muy estéril. Abelardo, que cambió su futuro como soldado por dedicarse a la filosofía, deja en evidencia la proximidad de la disputa y la guerra:

Como era al que más quería, siendo su primogénito, se aseguró de que fuera cuidadosamente instruido. Cuanto más avanzaba en mis estudios, y más sencillo me resultaba hacer progresos, más me encariñaba con ellos y llegué a tener un amor tal que renunciando a favor de mis hermanos a la fastuosa gloria militar, junto con mi derecho de herencia y las otras prerrogativas de primogenitura, abandoné el campo de Marte para educarme sobre la rodilla de Minerva. *Desde entonces preferí la armadura de la lógica a todas las enseñanzas de la filosofía, cambié todas las otras armas por ella y elegí las contiendas de la disputa a los trofeos de la guerra.* Y así, practicando la lógica deambulé por las distintas provincias donde quiera que escuchaba que el ejercicio de este arte era vigoroso y de ese modo pasé a ser como los peripatéticos<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Francisco SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur (Que nada se sabe)*, edición bilingüe en latín y castellano, edición y traducción de S. Rabade, J. M. Artola y M. F. Pérez, CSIC, Madrid, 1984, p. 233.

<sup>59</sup> Ramus compara las disputas con un juego en el que las categorías de Aristóteles son como una “pelota” que se da a los alumnos para que jueguen con ella. Deben intentar recuperarla cuando la pierden y mantenerla a toda costa cuando la logran. “Haec categorica scilicet pila nobis juvenibus erat proposita, qua luderemus: quam amisam clamando repeteremus: quam acceptam nullo clamore nobis eripi pateremur”. [Las categorías eran como una pelota que se da a los niños para que jugáramos. Si la perdíamos la teníamos que recuperar gritando. Cuando la recibíamos no permitiríamos que nos la quitaran con ningún grito]. RAMUS, “Scholae Dialecticae”, col. 153. Citado en SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 31. Véase también WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, pp. 24ss.

<sup>60</sup> “As he loved me the more, being his first-born, so he saw to it that I was carefully instructed. The further I went in my studies and the more easily I made progress, the more I became attached to them and came to possess such a love of them that, giving up in favor of my brothers the pomp of military glory along with my right of inheritance and the other prerogatives of primogeniture, I renounced the field of Mars to be brought up at the knee of Minerva. *Since I preferred the armor of logic to all the teaching of philosophy, I exchanged all other arms for it and chose the contests of disputation above the trophies of warfare.* And so, practicing logic I wandered about the various provinces wherever I heard the pursuit of this art was vigorous and became thereby like the peripatetics”. Peter ABELARD, *The Story of Abelard's Adversities, A Translation with Notes of the Historia Calamitatum*, trans. by J. T. Muckle, with a preface by Etienne Gilson (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1964), pp. 11-12. Citado en GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 45. Énfasis añadido.

La aceptación de esta continuidad abona la idea que cultiva la orden de los dominicos, a la que pertenecen Alberto Magno (1193/1206-1280) y su discípulo Aquino, de que la dialéctica puede servir de complemento a la labor militar de las cruzadas y la inquisición contra los herejes, combatiendo y conquistando las almas a través de la palabra<sup>61</sup>. El racionalismo del método escolástico no sirve por tanto para cuestionar la fe —no se trata de sustituir la revelación por la razón<sup>62</sup>— sino que parte de ella, y se aplica para consolidarla y defenderla. Razón y fe están compenetradas. La fe es el motor que dispara y guía la minuciosa reflexión posterior. En palabras de Abelardo: “I will never be a philosopher, if this is to speak against St. Paul; I would not be an Aristotle, if this were to separate me from Christ”<sup>63</sup>.

En origen, el escolasticismo, con su énfasis en la razón como guía suprema, tiene un poso antiautoritario<sup>64</sup> muy fuerte, como lo tendrán los humanistas que se enfrentan al escolasticismo y luego los autores barrocos que inauguran una nueva forma de hacer ciencia, pero en ningún momento el desafío antiautoritario escolástico alcanza a la figura del propio Aristóteles, *el Filósofo*, y por ello no se ponen en entredicho el principio de identidad ni el de no contradicción. El método escolástico se podrá aplicar para sopesar los argumentos de las distintas autoridades de la iglesia y discernir lo verdadero de lo

Para Francisco Sánchez: “Retórica y Poética se parecen a los que montan tropas y castillos en los juegos y espectáculos públicos, donde se busca más el ornato que la fuerza; la Dialéctica o Lógica parecese, por el contrario, a quienes se preparan en serio para la guerra, a los que es propio poseer más fuerza que belleza. Pero para todos las palabras son soldados y aquello con lo que han de enfrentarse”. SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*), p. 67.

<sup>61</sup> GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 58.

<sup>62</sup> Ibid., p. 57. Para Grant, Esto no sucederá en el pensamiento europeo hasta el siglo diecisiete. Ibidem.

<sup>63</sup> [Nunca seré un filósofo, si esto es hablar en contra de San Pablo; no sería un aristotélico, si esto significase separarme de Cristo]. Abelardo, citado en GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 57. La cita procede de *Epistolae ad Heloissam*, letter 17, en *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, edited by Migne, 221 vols. (Paris, 1844-1864). Toma la traducción de David KNOWLES, *The Evolution of Medieval Thought*, Helicon Press, Baltimore, p. 123.

<sup>64</sup> Véase GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, cap. 2.

falso<sup>65</sup>, pues ni padres de la iglesia ni los apóstoles están a salvo del error<sup>66</sup>, pero no para discutir los fundamentos del aristotelismo. Ni siquiera el ramismo llegará a hacerlo del todo, pues (tal vez en parte por encontrar un aval de prestigio y desafiar a sus críticos) basará su nueva visión del método dialéctico en los principios que creen que son la verdadera sustancia de la obra de Aristóteles, aunque éste no fuera capaz de actuar en coherencia con ellos ni de exponerlos adecuadamente. Lo importante, eso sí, como veremos, no es que fueran la palabra de Aristóteles (lo que el *magister dixit*), sino que eran los principios más conformes con la naturaleza, con la dialéctica *natural*.

Ramus se formó como Maestro de Artes y no cursó estudios superiores de Teología, Derecho o Medicina. Tras graduarse en 1536 se incorporó enseguida y sin dificultades como profesor en el Collège de le Mans, luego en el Collège de l'Ave Maria, y finalmente recibiría la invitación de Nicolás Lesage para incorporarse al Collège de Presles (1545), de donde sería nombrado director. La tesis que supuestamente habría defendido en su estreno como profesor (la ceremonia de la *inceptio*<sup>67</sup>), de ser cierta, no le habría causado mayores problemas<sup>68</sup>. El enfrentamiento con el estamento universitario tardaría unos años en llegar. Sería en 1543 cuando sus críticas al estilo de enseñanza escolástico y su propuesta de reforma le llevaron a ser sometido a un juicio en el Parlamento de París —el único tribunal al que se sometían los asuntos de la universidad<sup>69</sup>— y a ser condenado por el rey Francisco I a no poder impartir clase de

---

<sup>65</sup> Aun sin llegar a la Biblia y a las verdades aceptadas por la Iglesia, advierte Grant. Ibid., p. 61.

<sup>66</sup> Pedro ABELARDO, *Sic et Non* (1120). Extracto del prólogo disponible en Medieval Sourcebook, Fordham University: <http://www.fordham.edu/halsall/source/1120abelard.asp> (9-8-12).

<sup>67</sup> Sobre los orígenes y el significado de esta ceremonia, véase RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, vol. 1, pp. 283-287, 461-462.

<sup>68</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 36-41.

<sup>69</sup> RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, vol. 1, pp. 426-427.

filosofía ni publicar ninguna obra<sup>70</sup>. No fue expulsado de la Universidad, sin embargo, y se mantuvo dando clases de otras materias y publicando bajo la identidad de su colega Omer Talon, hasta que logró ser rehabilitado por Enrique II (1547) y enseguida ser nombrado profesor real de Elocuencia y Filosofía (1551)<sup>71</sup>.

La huella del origen clerical y cristiano de la Universidad de París es patente en la época de Ramus. Ong deslinda el escolasticismo de la Facultad de Artes del escolasticismo teológico de las grandes figuras con las que el lector contemporáneo está más familiarizado (San Buenaventura, Aquino, Duns Escoto, Alberto Magno) para mostrar que eran tradiciones muy diferentes, preocupadas por problemas muy distintos<sup>72</sup>. La una más rudimentaria intelectualmente, dedicada a la enseñanza de los estudiantes más jóvenes en las materias del *trivium* y el *cuadrivium*; la otra ocupada en cuestiones de mayor calado, con prolongaciones de más vuelo en cuestiones que conciernen a la metafísica y la epistemología. El caso de Aquino, que considera que la teología es una ciencia (como Ramus la consideraría un *arte, ars bene vivendi*) y entonces comparable con las artes o las ciencias del curriculum sería una excepción<sup>73</sup>. Ong señala que la separación a efectos prácticos era real. Los miembros de las órdenes religiosas tenían prohibido ser maestros en la Facultad de Artes<sup>74</sup>. Los grandes teólogos no fueron grandes lógicos, y viceversa, los grandes lógicos no fueron grandes teólogos (la excepción sería Alberto

---

<sup>70</sup> Las obras que motivan el juicio son *Aristotelicae animadversiones* y *Dialecticae partitiones* o *Dialecticae institutiones*, ambas de 1543. Véase ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, cap. VIII.

<sup>71</sup> Ibid., pp. 21-25.

<sup>72</sup> Véase *ibid.*, cap. VI.

<sup>73</sup> Ibid., p. 135.

<sup>74</sup> Ibid., pp. 54, 132, 134-135. "The only clergy among bachelors and masters were the secular clergy, most of those who had been tonsured, a status lost by marriage (which was forbidden to all those who engaged in actual teaching except, at Paris after 1452, to physicians)". [El único clero entre los licenciados y los maestros era el clero secular, la mayoría de los cuales habían sido tonsurados, un estatus perdido por el matrimonio (que estaba prohibido para todos aquellos dedicados propiamente a la enseñanza, excepto para los médicos en París después de 1452)]. Ibid., p. 135.

Magno, maestro a la vez de Aquino y de Petrus Hispanus<sup>75</sup>, autor éste último de la lógica más empleada en la Edad Media y contra la que se rebelan los humanistas<sup>76</sup>). Otra cuestión es que todos los alumnos de las escuelas superiores (Derecho, Teología y Medicina) se graduaban previamente en la Facultad de Artes, lo que incluye haberse formado en el uso y el aprecio de la dialéctica como la “ciencia de las ciencias”<sup>77</sup>.

Retomando la idea de la huella religiosa de la universidad, es interesante que Ramus, como cualquier maestro de la universidad, tenía privilegios como si perteneciera al clero, aunque en su caso nunca llegó a hacer votos<sup>78</sup>. Asimismo, de acuerdo con los estatutos de la institución, Ramus sería el director del Collège de Presles en virtud de ser el capellán de la capilla de Saint-Jacques<sup>79</sup>. También parece que el espíritu lóbrego de los monasterios se mantiene en los collèges de París. Erasmo recordaba así la brutalidad con la que se mortificaba a los estudiantes en el Collège Montaigu, el centro en el que después estudiaron Calvino y Loyola y que Erasmo había conocido en su paso por él en 1495:

En dicho colegio reinaba entonces Jan Standock, hombre que carecía por completo de malos sentimientos, pero estaba totalmente desprovisto de juicio. En efecto, en recuerdo de su adolescencia, que había pasado en la más extrema pobreza, se ocupaba de los pobres, y esto debe ser vivamente aprobado. Aliviaba la miseria de los jóvenes lo suficiente como para proporcionarles lo necesario para un buen estudio, pero sin que la

---

<sup>75</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 134.

<sup>76</sup> Ibid., pp. 55-59 y ss.

<sup>77</sup> GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 116.

<sup>78</sup> “Ramus enjoyed the vague clerical status—that is, exemption from ordinary civil laws—which was attached to university students and teachers. He may even have been tonsured and thus technically a cleric, but, despite the benefices he held, he was never in orders”. [Ramus gozaba del vago status clerical—esto es, exención de las leyes civiles ordinarias—que estaba asociado a los estudiantes y a los profesores universitarios. Puede que incluso fuera tonsurado y entonces técnicamente un clérigo, pero, a pesar de los beneficios que tuvo, nunca fue ordenado]. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 27.

<sup>79</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 36-37.

abundancia excesiva les permitiera el desorden, y esto merecía ser alabado. Pero que se hubiera propuesto conseguirlo dándoles un lecho tan duro, una comida tan áspera y tan poco abundante, veladas y trabajos tan agotadores que en menos de un año, a la primera experiencia, había llevado a numerosos jóvenes, favorablemente dotados y que prometían enormemente, bien a la muerte, bien a la ceguera o a la demencia, o incluso a la lepra (conozco a algunos personalmente), en cualquier caso que los hubiera puesto en peligro sin ninguna excepción, ¿quién no convendría en que es crueldad para con su prójimo?<sup>80</sup>.

Estas notas nos remiten a un mundo estrecho y alambicado cargado de irracionalidad, un ambiente tosco muy alejado de la dulzura bizantina y la apertura de sus puertos que acogen el mar de Atenas y Jerusalén. Ramus es un cristiano nordeuropeo formado en la cuna de la escolástica. Según recuerda Nancel, se bañaba solo una vez al año<sup>81</sup>. Los nuevos vientos del humanismo originado en Italia le ayudarán a buscar un antídoto que le sirva a su manera para rebelarse contra estos planteamientos.

---

<sup>80</sup> Erasmo de Rotterdam, citado en Bernard COTTRET, *Calvino. La fuerza y la fragilidad*, Editorial Complutense, Madrid, 2002, p. 16.

<sup>81</sup> NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, pp. 238-239.





## Capítulo 2

### Nueva organización pública y de gobierno

Petrus Ramus (1515-1572) fue un profesor y decano en el prestigioso Collège de France (entonces Collège Royal) pero el alcance de su obra superó con mucho los contornos de París. Durante más de un siglo fue en Europa el lógico más influyente<sup>82</sup>. En la expansión del ramismo en Europa tuvo mucho que ver la biografía de nuestro autor. Su visita a varias universidades de Alemania y Suiza a finales de la década de 1560 dejó tras de sí una estela de seguidores que continuarían con entusiasmo su innovaciones en el ámbito de la dialéctica y aprovecharían su método para escribir nuevos tratados sobre dialéctica o para aplicarlo al estudio de otros saberes, entre ellos el de la Biblia y la teología.

Tras su muerte en 1572 la fe de sus discípulos en las bondades del método y la

---

<sup>82</sup> “[T]he Works of Petrus Ramus were to become extraordinarily popular, to the extent that made Ramus the most influential logician of the second half of the sixteenth century”. [Los trabajos de Petrus Ramus llegarían a ser extremadamente populares, hasta el punto de que hicieron a Ramus el lógico más influyente de la segunda mitad del siglo dieciséis]. Christoph STROHM, “Theology and Zeitgeist: The triumph of the Method of Peter Ramus at the Beginning of the Modern Age”, en Kees MEERHOFF, Jean-Claude MOISAN, Michel MAGNIEN (eds.), *Autour de Ramus: Le combat*, Honore Champion, Paris, 2005, p. 186. “Yet Ramus’ influence in the century after 1550 was comparable to that of Descartes from 1650 to 1700. Ramus’ search for method was a forerunner of the *Novum Organon* of Francis Bacon (1561-1626) and of the *Discourse* of René Descartes (1596-1650)...The future, then, was with Bacon and Descartes, not Ramus. By 1700 Ramus had passed into near-oblivion, though at the height of his popularity Ramism had disciples in France, Germany, the Low Countries, Switzerland, Denmark, Sweden, the British Isles, and New England”. [Sin embargo, la influencia de Ramus en el siglo posterior a 1550 fue comparable a la de Descartes desde 1650 a 1700. La búsqueda del método de Ramus fue precursora del *Novum Organum* de Francis Bacon (1561-1626) y del *Discurso* de René Descartes (1596-1650)...El futuro, entonces, estuvo con Bacon y Descartes, no con Ramus. En torno a 1700 Ramus había pasado casi al olvido, aunque en la cima de su popularidad el ramismo tuvo discípulos en Francia, Alemania, los Países Bajos, Suiza, Dinamarca, Suecia, las Islas Británicas y Nueva Inglaterra]. Peter RAMUS, “That there is But One Method of Establishing a Science” (*Quod sit unica doctrinae instituendae methodus*, 1557), trad. de Eugene J. Barber y Leonard A. Kennedy, en Leonard A. KENNEDY (ed.), *Renaissance Philosophy: New Translations*, Mouton, The Hague, Paris, 1973, “Introduction”, pp. 110-111. “Petrus Ramus, the most influential writer of the period [sixteenth century]”. [Petrus Ramus, el escritor más influyente del periodo [siglo dieciséis]]. Sheldon S. WOLIN, “Political Theory as a Vocation”: *The American Political Science Review*, vol. 63, n.º 4 (Dec., 1969), p. 1066.

lógica garantizaron que su memoria y su legado perduraran hasta que las innovaciones del pensamiento del siglo diecisiete, especialmente en las obras de Francis Bacon (1561-1626) y René Descartes (1596-1650), lo terminaran sustituyendo. El hecho de que Ramus muriera como un mártir protestante en la matanza de San Bartolomé (26 de agosto de 1572) aumentó su prestigio entre los fieles calvinistas, que tomaron el ramismo como un antídoto y un sustituto de la lógica escolástica de sus enemigos papistas. También supuso que por motivos religiosos el ramismo fuera repudiado y perseguido por los poderes católicos, y así en España, el primer país después de Francia donde las obras de Ramus se publicaron, fuera perseguido por la Inquisición<sup>83</sup>.

Los viajes de Ramus estuvieron motivados por la persecución religiosa. Se marchó para evitar los riesgos de quedarse en un París en guerra entre católicos y hugonotes donde podría correr peligro, especialmente después de que abiertamente reconoció su conversión al protestantismo. Pero las ciudades donde recala le ofrecen una acogida desigual, en algunos casos por reticencias hacia su filosofía —básicamente por su *anti*-aristotelismo—, en otros por las disputas entre las distintas versiones de la fe reformada

---

<sup>83</sup> Hubo un foco de seguidores de Ramus en la ciudad de Valencia promovido por algunos autores que habían estudiado con él y con Omer Talon (Audomarus Talaëus, ca. 1510–1562) en París, como Pedro Juan Núñez (1522-1602) y Fadrique Furió Ceriol (1532-1592). En la Universidad de Salamanca se encuentra un nutrido grupo de ramistas, nucleados en torno a Fray Luis de León (1527/8-1591). La figura más destacada de entre todos ellos es Francisco Sánchez de las Brozas (El Brocense, 1523-1600). Debido a la ascendencia protestante de sus ideas, en 1568 las obras de Ramus son retiradas por la Inquisición en Salamanca, Valladolid y Sevilla, “y probablemente, aunque no quede constancia documental de ello, en otras ciudades”. El grupo de Salamanca fue sometido a una investigación de la Inquisición en 1568. Aunque esta investigación no permitió inculpar a ninguno de estos profesores, varios de ellos serían sometidos después a procesos inquisitoriales. El Brocense fue procesado por la Inquisición en tres ocasiones. También sabemos que fue procesado en 1572 Fray Luis de León, y los catedráticos hebraístas Gaspar de Grajal (1530-1575) y Martín Martínez de Cantalapiedra (1510-1579) por traducir la Biblia del hebreo. Según Alfonso Martín Jiménez, aunque en estos procesos no se cuestionaba su relación con Ramus, sino las ideas religiosas sospechosas de herejía, su afición al ramismo “sin duda fue determinante en la persecución y vigilancia a la que fueron sometidos”. Del mismo modo Benito Arias Montano (1527-1598), amigo de Fray Luis de León, y Fadrique Furió Ceriol vivieron “perseguidos por la sombra de la Inquisición”. Alfonso MARTÍN JIMÉNEZ, “La persecución inquisitorial del ramismo en la España de la segunda mitad del siglo XVI”, en *Autour de Ramus: Le combat, Études réunies et présentes par Kees Meerhoff et Jean-Claude Moisan avec la collaboration de Michel Magnien, Honoré Champion, Paris, 2005*, pp. 449-476. Agradezco al profesor Martín Jiménez que me facilitara una copia de esta obra.

que están arraigando en el centro y norte de Europa.

A pesar del mar de fondo de un consenso básico en torno al cristianismo y a los fundamentos del pensamiento, es un escenario en pleno cambio y muy heterogéneo, donde las divergencias religiosas, políticas e intelectuales se viven con gran intensidad y violencia. Están surgiendo nuevas identidades interpretadas desde la fe y a base de proscribir al enemigo. Los cambios provocados por Martin Luther (Lutero, 1483-1546) y Jean Calvin (Calvino, 1509-1564) en su reacción contra el poder de Roma aún no han consolidado sus efectos. Es un momento de acomodos, pactos y agudos enfrentamientos por *definirse*. Un mundo marcado por la competencia entre ortodoxias irreductibles que se enfrentan tanto en la disputa verbal como en los campos de batalla.

### **Viaje a Alemania y Suiza**

Cuando comienza la tercera guerra de religión en Francia, en 1568, Ramus logra un salvoconducto real de Carlos IX (1550-1574) para marcharse de París y visitar las universidades de Alemania y de Suiza en calidad de algo así como un comisionado real de la cultura francesa<sup>84</sup>, una excusa para ausentarse de un París eventualmente hostil<sup>85</sup>. Parte con Hubert Languet (1518-1581)<sup>86</sup> y dos discípulos suyos, Frédéric Reisner y Théophile

---

<sup>84</sup> Walter J. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 28.

<sup>85</sup> Durante la primera guerra (1562-1563) desencadenada por la matanza de Vassy (1 marzo 1562) se protegió en el palacio real de Fontainebleau, disfrutando de su magnífica biblioteca y aprovechándola para progresar en sus estudios. Durante la segunda (1567-1568) se quedó en el campo del príncipe de Condé (1530-1579) sin participar en la batalla. Charles WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, Charles Meyrueis et Compagnie, Paris, 1855, pp. 151-152, 185.

<sup>86</sup> Diplomático hugonote francés. Se ha especulado con que pudiera ser el autor o co-autor junto con Philippe de Mornay (1549-1623) del panfleto *Vindiciae contra Tyrannos* (1576; en inglés, 1689), firmado con el pseudónimo Junius Brutus. Michael WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Katz, Madrid, 2008, p. 95, n. 35. La edición española de esta obra es: Stephanus JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra Tyrannos: del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*, estudio preliminar Benigno Pendás, trad. Piedad García-Escudero, Tecnos, Madrid, 2008. Languet formará parte de la comunidad de exiliados hugonotes en Francfort-am-Main cuando Sir Philip Sidney (1554-1586) pase por esta ciudad durante su tour por el Continente en 1572-1575. Ambos, Sidney y

Banos (Banosius, muerto ca. 1595)<sup>87</sup>. Este viaje que durará dos años tiene una importancia trascendental en la biografía de Ramus pues a través de él se introducirá en los núcleos protestantes principales del centro de Europa, en cuya cercanía afianzará sus convicciones religiosas y se vinculará directamente con los debates internos dentro de la iglesia reformada.

Antes de 1569 no hay ningún dato sobre su vida que confirmara en su entorno que se hubiera convertido al protestantismo, aunque había sospechas en su entorno de que lo fuera —especialmente entre sus enemigos, que usaban la acusación de hereje para desacreditarle—. Nicolas de Nancel (Nancelius, 1537/39-1610) su biógrafo más cercano, nos ha dejado el testimonio de una vida piadosa y austera, que cumplía rigurosamente con los ritos católicos, al menos hasta la misa de Pascua de 1562<sup>88</sup>. Sabemos que iba a misa todos los días, dedicaba horas a rezar en privado y obligaba a sus estudiantes a hacer lo mismo, castigándolos con severidad si no cumplían con las obligaciones religiosas con el celo debido<sup>89</sup>. Puede que fuera solo una forma de protegerse y espantar los rumores sobre su verdadera fe. Puede que fueran creencias sinceras que hasta casi el final de su vida (en 1569 Ramus tenía 54 años) no habrían cambiado.

Languet, se alojarán en casa de André Wechel, el principal editor de las obras de Ramus. Gracias a este contacto, Sidney colaborará en que las obras de Ramus sean conocidas en Inglaterra y en Irlanda —su secretario, William Temple (1628-1699), llegaría a ser más tarde decano del Trinity College de Dublin—. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 302.

<sup>87</sup> WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 197.

<sup>88</sup> Nicolas de NANCEL, “Nicolaus Nancelius, *Petri Rami Vita*, edited with an English translation”, ed. and trans. by Peter Sharratt: *Humanistica Lovaniensia*, vol. 24 (1975), pp. 262-265.

<sup>89</sup> Ibid., pp. 236-239. James Veazie SKALNIK, *Ramus and Reform. University and Church at the End of the Renaissance*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri, p. 91. El castigo era físico. Como señala Nancel, a los que se ausentaban dos o tres veces sin una excusa legítima, los golpeaba. NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, p. 239. Un pasaje de su biografía que Skalnik comenta señalando: “There is nothing remarkable about a college principal’s use of thrashings to teach piety in the sixteenth century, but Ramus’s lessons seem to have been particularly memorable. Even in old age, his former pupils remembered that he was as eloquent with his fists as with his tongue”. [No hay nada excepcional en que el director de una institución educativa empleara palizas para enseñar la piedad en el siglo dieciséis, pero las clases de Ramus parecen haber sido particularmente memorables. Aun en la vejez, sus antiguos alumnos recordaban que era tan elocuente con sus puños como con su lengua]. SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 91.

En una obra reciente James Velazi Skalnik especula sobre la fecha en que Ramus habría empezado a ser protestante, valorando varios episodios de su biografía que mostrarían que las sospechas de sus enemigos no eran infundadas y que la vida y la actitud de Ramus daban pie a creer que estaba cada vez más lejos de la Iglesia católica: su toma de postura a favor de los estudiantes y en contra de los monjes de la Abadía de Saint-Germain-des-Près en torno a la propiedad y el disfrute del Pré-aux-Clercs (1557)<sup>90</sup>, su oposición a la Sorbona y a los jesuitas, que entonces intentaban entrar en la universidad<sup>91</sup> y, básicamente, su oposición a Aristóteles que ya le marcaba como un pensador hostil a la Iglesia. La institución a la que pertenecía como catedrático de Elocuencia y Filosofía, el Collège de Lecteurs Royaux, ya era en general vista con suspicacia, como un centro creado para promover las ideas subversivas de Erasmo de Rotterdam (1466-1536)<sup>92</sup>. El hecho de que en 1562 huyera de París ante el temor de que

---

<sup>90</sup> Ramus intervino en un conflicto que venía de antiguo entre la Universidad y la abadía de Saint-Germain -de-Près sobre la propiedad de este terreno que los estudiantes utilizaban para distraerse y pasear. El conflicto subió de tono en 1557 y el rey decidió intervenir castigando a la Universidad y condenando a varios estudiantes a la pena capital. Se formó una comisión para pedir clemencia y Ramus fue elegido para formar parte de ella. Con su defensa logró que los edictos fueran rescindidos y se confirmara la posesión de estos terrenos a la Universidad. SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 93-95. Los argumentos que presentó Ramus fueron publicados como Pierre de la RAMEE, *Harangue de Pierre de la Ramée touchant ce qu'ont fait les députez de l'Université de Paris envers le Roy*, André Wechel, Paris, 1557. Skalnik da un paso más allá en la interpretación de esta anécdota señalando que este lugar era empleado por los protestantes como lugar de reunión y un año después al conflicto en el que Ramus intervino congregaba a 4000 protestantes para cantar salmos. Aunque no fuera un efecto buscado por Ramus, podría considerarse que su actuación favoreció a los hugonotes y a la Universidad. SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 94.

<sup>91</sup> La universidad se oponía a admitir a los jesuitas cuando éstos lo solicitaron. Los jesuitas, para forzar el acuerdo, construyeron un collège en París, y el rector Julien de Saint-Germain les concedió permiso de enseñanza (lettres de scholarité) (1564), pero la universidad estaba en contra de ello. La oposición es liderada por Adrien Turnèbe (1512-1565), Denis Lambin (1520-1572) y Ramus. Puede que este conflicto enfriara la buena relación entre Ramus y Charles de Lorraine, pues éste había prometido su apoyo a Ignacio de Loyola. Colette DEMAIZIÈRE, "Le cardinal de Lorraine Protecteur de Ramus", en Yvonne BELLENGER (ed.), *Le mécénat et l'influence des Guises*, Champion, Paris, 1997, pp. 376, 380. Waddington señala que la oposición de Ramus no fue más destacada que la de sus colegas. Las cuatro facultades de la Universidad eran unánimes en su rechazo. WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, pp. 160-167.

<sup>92</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 93-94. "The faculty of the theology was bound to abhor such an institution. By establishing Erasmian humanism in Paris, it opened the door to even worse heresies. A disproportionate number of royal Professors did in fact end up Protestants, and it would be hard to deny that the suspicions of the theologians were well founded. Insofar as Ramus stood for the ideals which inspired Francis to create the royal chairs, his orthodoxy and loyalty to the church were in doubt, and

su vida corría peligro y el asunto de las estatuas de la capilla del Collège de Presles, que fueron rotas y le hicieron pasar por un iconoclasta<sup>93</sup>, son también asuntos bastante indicativos, que aunque no terminaban de disipar la ambigüedad acerca de cuáles eran sus verdaderas creencias —su biógrafo más cercano no oculta sus dudas—, sí dejaron su reputación muy maltrecha<sup>94</sup>.

En una carta dirigida al Charles de Lorraine, en octubre de 1570, Ramus indica que sus creencias viraron hacia la nueva iglesia en 1561, cuando le escuchó a él, a su antiguo mecenas y protector, expresarse en el Coloquio de Poissy (septiembre de 1561) acerca de la necesidad de recuperar la pureza de la Iglesia primitiva. Cuando Ramus escribe esta carta acaba de regresar a París tras su viaje de exilio en Alemania y Suiza, una vez acabada la guerra con la Paz de Saint-Germain, y se encuentra que su puesto como director del Collège de Presles y su cátedra como Lector Real han sido ocupados por otras personas<sup>95</sup>. Excluido y rechazado por ser protestante, pide ayuda a su antiguo mecenas y éste no responde a sus cartas<sup>96</sup>. Viniendo de mundos muy diferentes, Ramus y Charles de Guise (1524–1574), diez años más joven, se conocieron en su época de estudiantes en el

Ramus stood for those ideals more ardently than anyone else”. [La facultad de teología estaba obligada a detestar tal institución. Al establecer el humanismo erasmista en París, abrió la puerta a herejías aún peores. Un número desproporcionado de profesores reales terminaron de hecho siendo protestantes, y sería difícil negar que las sospechas de los teólogos estaban bien fundadas. En la medida en que Ramus representaba los ideales que inspiraron a Francisco para crear las cátedras reales, su ortodoxia y fidelidad a la iglesia estaban en duda, y Ramus representaba aquellos ideales más fervientemente que ningún otro]. Ibid., p. 93.

<sup>93</sup> NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, pp. 262-265. Esto sucedió en enero de 1562. SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 103.

<sup>94</sup> ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 28. Nancel explica con cautela que pudo refugiarse fuera de París por que no se sentía seguro en la ciudad, debido a que tenía muchos enemigos y podría ser víctima de sus armas, pues épocas así se puede matar a un hombre impunemente, o porque ya se había convertido secretamente al Protestantismo. Sus tres salidas de París le convirtieron en un personaje impopular. NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, p. 263.

<sup>95</sup> WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, pp. 222-223.

<sup>96</sup> Skalnik señala que Ramus le escribe dos cartas a Charles de Lorraine que no reciben respuesta. Esta que aquí se describe sería la segunda de ellas. SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 99. Waddington, por su parte, apunta que sí debió haber una respuesta de Charles de Lorraine aunque no disponemos de ella. WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 224. También DEMAIZIÈRE, “Le cardinal de Lorraine Protecteur de Ramus”, p. 377.

Collège de Navarre, donde Ramus había entrado a estudiar sirviendo a un estudiante más rico, como hemos mencionado anteriormente. Charles de Guise, luego segundo cardenal de Lorraine, estaba emparentado con la familia real.

Su amistad desde entonces se mantuvo por muchos años y era un hecho del que Ramus hacía gala en las dedicatorias de sus obras. No le proporcionó nunca beneficios materiales pero sí el apoyo fundamental de una persona muy influyente en la corte para protegerse de sus críticos y enemigos que querían cortarle el paso. Charles de Guise fue el valedor de Ramus ante la corte en más de una ocasión y logró para él la cátedra del Collège Royal que le permitiría desarrollar su filosofía sin las presiones a las que sucesivamente era sometido en la Universidad y que al inicio de su carrera ya le había costado la prohibición de enseñar y escribir sobre dialéctica<sup>97</sup>. Por eso el tono de esta comunicación tal vez más que la exactitud biográfica buscara herir a su antiguo amigo para vengarse de su abandono, haciéndole responsable nada menos que de su conversión por un discurso en el que el Cardenal de Lorraine —miembro de la ultra-católica casa de Guisa— se habría separado de la ortodoxia católica intentado tender una mano a los luteranos para atraerlos hacia Roma y aislar a la Iglesia Reformada francesa<sup>98</sup>. En cualquier caso, Ramus expresa que se sintió atraído por la idea de elegir la “edad de oro” de la Iglesia y que desearía recuperar su puesto para acabar sus proyectos académicos de revisión de todas las artes antes de dedicarse al estudio de las Sagradas Escrituras, que era para él entonces lo prioritario y a lo que quería empeñar el resto de sus esfuerzos<sup>99</sup>.

On me reproche d'avoir abandonné légèrement le culte et la croyance  
de mes pères...Cependant, ce n'est pas moi-même, c'est par votre bien fait

---

<sup>97</sup> DEMAIZIÈRE, “Le cardinal de Lorraine Protecteur de Ramus”, pp. 365-380.

<sup>98</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 99.

<sup>99</sup> WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 225.



(le plus grand de tous ceux dont vous m'avez comblé) que j'appris cette précieuse vérité, si bien exposée dans votre discours au colloque de Poissy: que, des quinze siècles écoulés depuis le Christ, le premier fut véritablement un siècle d'or, et qu'à mesure qu'on s'en est éloigné, tous les siècles qui ont suivi ont été de plus en plus vicieux et corrompus. C'est alors qu'ayant à choisir entre les différents âges du christianisme je m'attachai à l'âge d'or, et, depuis ce temps, je n'ai cessé de lire les meilleurs écrits de théologie<sup>100</sup>.

### Un humanista cristiano

Este interés por el estudio de la Biblia y la teología es una novedad, y es relevante que llega a él desde el humanismo<sup>101</sup>. Aunque el humanismo y su sensibilidad reformista están entrelazados, y Ramus es naturalmente de inicio *un humanista cristiano*, su tardía conversión —cuando esta cristaliza definitivamente— nos hace notar que esto le diferencia de otros reformadores y de muchos de los discípulos que se va labrando en esta etapa, quienes desde unas convicciones espirituales muy fundadas abrazarán sus enseñanzas por sus cualidades para estudiar y predicar la fe cristiana reformada,

---

<sup>100</sup> [Se me reprocha haber abandonado a la ligera el culto y la fe de mis padres...Sin embargo, no es por mi mismo, sino a través de vuestro favor (el más grande de todos con los que me habéis colmado) como he aprendido esta preciosa verdad, tan bien expresada en vuestro discurso en el Coloquio de Poissy: que, de los quince siglos que han pasado desde Cristo, el primero fue realmente una edad de oro, y que a medida nos hemos alejado de él, todos los siglos que siguieron han estado cada vez más viciados y corrompidos. Por ello, al tener que elegir entre las diferentes edades del cristianismo, yo escogí la edad de oro, y desde ese momento no he dejado de leer los mejores escritos de teología]. Fragmento de la carta a Charles de Guise fechada el 22 de octubre de 1570, citada y traducida por WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 135.

<sup>101</sup> Skalnik considera su conversión más como el resultado de una aventura intelectual coherente con su vocación humanista que el derivado de una experiencia espiritual: "To a great extent, his conversion was a product of a typically humanist return to the sources, in this case the sources of Christianity. Not surprisingly, he envisioned his religious development as a basically intellectual process, to be achieved through study, reflection, and debate, by 'reading the writings of excellent theologians and meeting them face to face'. No great spiritual crisis led him to embrace Protestantism, and no sudden revelation showed him the truth of the Reform. His religious quest was a thoroughly humanist and intellectual affair. It was also, as we shall see, more than a little influenced by his social aspirations and ideals". [En gran medida, su conversión fue producto de un retorno típicamente humanista a las fuentes, en este caso las fuentes del cristianismo. No es de extrañar que él concibiera su desarrollo religioso como un proceso básicamente intelectual, que se alcanza a través del estudio, la reflexión y el debate, a través de 'la lectura de los escritos de excelentes teólogos y del encuentro con ellos cara a cara'. No fueron grandes crisis espirituales las que le condujeron a abrazar el protestantismo, y tampoco una súbita revelación le mostró la verdad de la Reforma. Su búsqueda religiosa era un asunto totalmente humanista e intelectual. También estuvo, como veremos, no poco influido por sus aspiraciones e ideales sociales]. SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 102-103.

cambiando por ejemplo los ejemplos de inspiración clásica por ejemplos bíblicos al explicar la dialéctica. En Inglaterra el ramismo será percibido también por sus detractores como una herramienta intelectual muy eficaz para adoctrinar a los fieles en las convicciones puritanas.

Just ‘as it was the wisdom of the King of Babylon, to take Young Children of Israel, whom hee might teach the learning and tongues of Chaldea rather then their olde men: so it is the wisdom of some Ramisticall Tutors, to season our greene<sup>102</sup> vessels with this liquor of Puritanisme, that they may keepe the taste thereof while life remaineth<sup>103</sup>.

Para un estudioso de la Reforma como Steven Ozment, los reformadores se vincularán con el humanismo en términos muy parecidos a cómo lo hicieron los escolásticos medievales con la filosofía griega: como un instrumento intelectual idóneo para indagar y transmitir la verdad de la doctrina cristiana, y supeditado a ella.

For Protestants everywhere the *studia humanitatis* remained a more appropriate tool for reform than scholastic dialectic; humanist studies taught the new Protestant clergy the languages needed to deal authoritatively with the original text of Scripture and helped them to acquire the rhetorical skills required to communicate Protestant doctrine effectively...From the start

---

<sup>102</sup> *Green* es el color que en la Inglaterra de la época se asociaba a la “credulidad”; a “estar abierto a la programación por otros, a entregarse a la autoridad de otros, al descontrol del yo”. Véase Javier ROIZ, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, p. 28, donde se reflexiona sobre este punto a propósito de la obra de *Hamlet*, datada entre 1599 y 1601. Encontramos otro ejemplo en Gabriel Harvey (c. 1545-1630), cuando escribe en 1592: “I was then yong in years, fresh in courage, green in experience, and as the manner is, somewhat overweening in conceit...”. [Yo era entonces joven de edad, fresco en coraje, verde en experiencia, y, como es costumbre, algo arrogante en lo que a vanidad se refiere]. Citado en Mordechai FEINGOLD, “English Ramism: A Reinterpretation”, en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co. AG, Basel, 2001, p. 152.

<sup>103</sup> [Así como fue la sabiduría del Rey de Babilonia, tomar a los niños pequeños de Israel y enseñarles los conocimientos y la lengua de los caldeos en lugar de sus ancianos: así es la sabiduría de algunos tutores ramistas, rellenar nuestros verdes vasijas con este licor de puritanismo, para que puedan mantener el sabor del mismo mientras la vida perdure]. Oliver ORMEROD, *The Picture of a Puritane*, London, 1605, p. 36. Citado en FEINGOLD, “English Ramism: A Reinterpretation”, p. 169.

they [the reformers] were a peculiar blending of distinctive traits of both humanism and scholasticism. Although they replaced scholastic dialectic with the rhetorical ideals of humanism when they reformed university curricula, the reformers continued to share the preoccupation of medieval theologians with the definition and defense of church doctrine. This was more on a homiletical than on a theoretical level, however; preaching doctrine remained more important to Protestants than contemplating it. Protestants made the liberal arts a handmaiden to a continuing medieval theological ideal. They did not take up the educational program of the humanists for its own sake, nor for any latent moral or social possibilities in it, but because they believed its training in languages and oratorical skills was the more effective way to transmit Christian doctrine and inculcate Christian righteousness in the masses<sup>104</sup>.

El interés de Ramus en la teología se despierta a partir de sus visitas a los círculos protestantes de las ciudades de Alemania y Suiza que visita, entre los que se encuentran destacados teólogos y líderes de la Reforma. Antes, según Nancel, su biblioteca apenas contaba con un breviario Romano y con un Nuevo Testamento —traducido al francés por el protestante Sebastián Castellio (1515-1576), eso sí<sup>105</sup>—. Con sus nuevos maestros

---

<sup>104</sup> [Para los protestantes de todo el mundo los *studia humanitatis* continuaban siendo una herramienta más apropiada para la reforma que la dialéctica escolástica; los estudios humanistas enseñaban al nuevo clero protestante los lenguajes necesarios para hacer frente con autoridad al texto original de las Escrituras, y les ayudaban a alcanzar las habilidades retóricas requeridas para comunicar de manera efectiva la doctrina protestante. Desde el principio, ellos [los reformadores] fueron una peculiar mezcla de rasgos distintivos tanto del humanismo como del escolasticismo. Aunque cuando reformaron los currículos universitarios reemplazaron la dialéctica escolástica con los ideales retóricos del humanismo, los reformadores continuaron compartiendo la preocupación de los teólogos medievales por la definición y defensa de la doctrina de la Iglesia. Esto se daba, sin embargo, más en el ámbito de la homilía que en el ámbito teórico; predicar la doctrina continuaba siendo más importante para los protestantes que contemplarla. Los protestantes hicieron a las artes liberales siervas de un ideal teológico que continuaba siendo medieval. No emprendieron el programa educativo de humanidades por su propia valía, tampoco porque en ello hubiera ninguna posibilidad latente moral o social, sino porque creían que este entrenamiento en lenguas y habilidades oratorias era el medio más efectivo para transmitir la doctrina cristiana e inculcar la rectitud cristiana a las masas]. Steven OZMENT, *The age of Reform, 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven, London, 1980, pp. 302, 305.

<sup>105</sup> Un dato que subraya SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 92. NANCEL, “*Petri Rami Vita*”, pp. 208-209. Castellio es conocido por enfrentarse a Calvino y a Bèze por haber condenado a muerte a Miguel de Servet (1553).

Ramus verá realizada su antigua propuesta de que los teólogos de la Universidad de París acudieran a las fuentes puras de la palabra de Dios, que estudiaran el Antiguo Testamento en hebreo y el Nuevo Testamento en griego y lo enseñaran así en sus clases a sus alumnos, en lugar de perder el tiempo en disputas y cuestiones sofísticas más inspiradas en la filosofía pagana que en las Escrituras, algo muy impropio de una escuela cristiana<sup>106</sup>.

Estando en Suiza visita Zurich para conocer a Heinrich Bullinger (1504-1575), quien era por entonces, tras la muerte de Johannes Oecolampadius (Ecolampadio, 1482-1531) y Huldrych Zwingli (1484-1531) el líder de la Reforma Helvética. Dos ciudades son esenciales en su periplo. Basilea, donde reside por más tiempo, y Heidelberg, donde entra en contacto con Immanuel Tremellius (1510-1580), un afamado maestro de hebreo de origen italiano, nacido en Padua y formado en Ferrara, que se había convertido del judaísmo al catolicismo y luego al protestantismo. Suya sería una traducción latina de la Biblia del hebreo que se publicaría en Ginebra (1569), en Francfort-am-Main (1575, 1579) y en Londres (1580).

Basilea fue la ciudad donde Calvino había compuesto su obra *Institución de la Religión Cristiana*, y Ramus casualmente se hospeda en el mismo alojamiento que aquél

---

<sup>106</sup> Auguste BERNUS, “Pierre Ramus à Bâle, 1568-1569. Étude historique suivie d’une lettre inédite de Ramus”: *Bulletin Histoire et Littéraire de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* (Paris), 15 de octubre de 1890, p. 511. Se refiere a lo expresado en su escrito Pierre de la RAMÉE, *Advertissements sur la Réformation de la Université de Paris, au Roy*, André Wechel, Paris, 1562, pp. 72-73, 85-93. A pesar de que las disputas religiosas en ese momento son de importancia, pues conciernen a los fundamentos del cristianismo, Ramus no ve peligro en que este tipo de enseñanza inspire opiniones perversas siempre y cuando se elijan maestros diligentes y piadosos. En todo caso, sería fácil para la Iglesia estar al corriente de lo que enseñaran. Ibid., p. 88. En su propuesta, además de cambiar el método de enseñanza escolástico (disputas y fuentes paganas) por un método humanista de lectura cuidadosa de las Escrituras en su lengua original y en la práctica de declamaciones —algo que sirviera de veras fuera de los muros de las aulas y restaurara “la vraye et pure Theologie”—, proponía que los profesores de teología fueran lectores reales. La Reforma que pide para todas las disciplinas, la Medicina, la Jurisprudencia y la Teología, aumentaría el prestigio de la Universidad de París, que “n’est pas l’université d’une ville seulement, mais de tout le monde universel” [que no es la universidad de una ciudad solamente, sino de todo el mundo universal]. Por ello sería una reforma de amplios efectos en los países de su entorno. Ibid., p. 89.

empleó entonces. Ramus llegó a esta ciudad a finales de 1568, después de haber estado en Estrasburgo, donde se alojó en casa de Jean Sturm (Ioannes Sturmius, 1507-1589). Sturm fue el fundador de la Gymnasium de Estrasburgo y es el maestro que había inspirado a Ramus a través de sus cursos en París entre 1529 y 1536<sup>107</sup> para comprender la valía de la dialéctica humanista de Rudolph Agricola (1444-1485) y emprender él mismo una reforma completa de la misma.

En Basilea Ramus comienza a estudiar el Antiguo y el Nuevo Testamento de la mano de los teólogos Ulrich Coccius y Simon Sulzer (1508-1585). Como la guerra en Francia se prolonga, se ofrece para dar a conocer su método en el Gymnasium de Estrasburgo bajo los auspicios de Sturm, pero le rechazan por no ser aristotélico<sup>108</sup>.

El mismo motivo le impedirá quedarse como profesor en Heidelberg. Ramus es bien recibido en esta ciudad, pero su llegada supuso un conflicto dentro de la Universidad. Federico III, el príncipe elector del Palatinado (1515-1576), invita a Ramus a dar un curso extraordinario sobre Marco Tulio Cicerón (106-43 a. e. c.). Intenta que después imparta otro para explicar su dialéctica y pueda ocupar la vacante que ha dejado Victorinus Stringelius, un profesor que había muerto en junio de 1569. Como en otras ocasiones, el curso de Ramus ha levantado una gran polémica entre los que apoyan sus enseñanzas y los que se oponen a ellas. Los profesores de la facultad de artes forman una coalición para desanimar al príncipe, aconsejándole que no se fie de los seguidores de Ramus, aún jóvenes sin experiencia, y logran que Federico III ceda y cancele el curso de Ramus<sup>109</sup>. A Ramus le sorprende este rechazo, precisamente en Heidelberg, la cuna de la verdadera dialéctica delineada por Agricola, que en esa ciudad había concluido su

---

<sup>107</sup> Ong indica estas fechas. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 233.

<sup>108</sup> WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, p. 169.

<sup>109</sup> Ibid., pp. 200-206.

influyente obra *Sobre la invención dialéctica* (publicada en 1515). Con su enseñanza, considera Ramus, no pretendía otra cosa que devolver la dialéctica a su patria y ellos la trataban como una “extranjera” y la “repudiaban”. Sin embargo, entiende que de haberse quedado allí apenas un mes más se hubiera producido “una revolución en los estudios”<sup>110</sup>.

En Heidelberg Ramus continúa alimentando su interés en el estudio de las Escrituras bajo la influencia de Tremellius y participa por primera vez en el culto calvinista de la Santa Cena<sup>111</sup>. Es la primera vez que Ramus se muestra públicamente como calvinista.

En Basilea no pudo llegar a dar este paso trascendental porque no estaba establecido un culto en francés y Ramus, como muchos de sus compatriotas exiliados en la ciudad, no entiende el alemán. Las solicitudes en este sentido al *antistes* de la ciudad, Simon Sulzer, a cuyas clases asiste Ramus con gran interés, son continuamente desoídas<sup>112</sup>. A pesar del agradecimiento y la admiración de Ramus por uno de los que están siendo sus primeros maestros de teología, Sulzer es visto con suspicacia por muchos calvinistas incluido Ramus y antes el propio Calvino debido a sus tendencias luteranas, que se acentuarían con los años tras la influencia recibida durante su estancia en Estrasburgo por la actitud conciliadora de Martin Bucer (1491-1551)<sup>113</sup>.

La línea eclesiástica de Sulzer marca distancias con la ortodoxia zwingliana de Zurich. Para contrarrestar y prevenirse de la influencia de las ideas que percibe como sospechosas de Sulzer, Ramus se apoyará en Bullinger y en sus colegas, Rudolph

---

<sup>110</sup> Lo cuenta en una carta a su amigo Theodore Zwinger, citada en *ibid.*, pp. 206-207.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>112</sup> BERNUS, “Pierre Ramus à Bâle, 1568-1569”, pp. 518-520. La iglesia francesa en Basilea se creará en 1572, después de la Matanza de San Bartolomé, cuando el gran número de exiliados franceses en la ciudad obligue a ello. Entre los exiliados se encontraban los hijos de Coligny. Sulzer y sus partidarios trataron en 1577 de acabar con ella, pero no lo lograron. *Ibid.*, p. 520.

<sup>113</sup> BERNUS, “Pierre Ramus à Bâle, 1568-1569”, p. 515.

Gwalther (1519–1586) y Ludwig Lavater (1527-1586)<sup>114</sup>. Había entrado en contacto con los teólogos de Zurich en una visita a la ciudad desde su residencia en Basilea en septiembre-octubre de 1568. A partir de entonces mantendrá correspondencia con ellos. Este vínculo será relevante cuando surja la disputa entre Ramus y Théodore de Bèze (1519-1605).

Basilea es una ciudad de exilio protestante. Además de la comunidad hugonote en la que se integra Ramus, la ciudad acoge a muchos otros exiliados de países católicos. Entre ellos, por ejemplo, se encuentra el español Casiodoro de Reina (1520-1594), que llevará a cabo la traducción de la Biblia al castellano (Basilea, 1569)<sup>115</sup>.

Basilea es asimismo una ciudad en la que la actividad editorial es muy intensa. Desde que adoptara la Reforma en 1529 siguiendo el impulso procedente de Zurich<sup>116</sup>, se

<sup>114</sup> Un punto delicado de disensión entre luteranos y zwinglianos es la comprensión de la eucaristía. Mientras que para Lutero la ubicuidad de Dios no afecta solo a su espíritu, sino también a su cuerpo, y por tanto en el pan y en el vino de la comunión están presente el cuerpo y la sangre de Cristo, para Zwinglio Cristo solo está presente en el cielo. La presencia de Cristo al comulgar es una cuestión de fe, y es una presencia espiritual sentida en el corazón del creyente. Para quien no tenga fe, la eucaristía solo será pan y vino. OZMENT, *The age of Reform, 1250-1550*, p. 316. En una carta dirigida a Gwalter y Lavater, Ramus explica que ha estudiado cuidadosamente el artículo en el que la Confesión de Basilea, con la que él se identifica, indica que el cuerpo “natural, verdadero y sustancial” de Cristo no está en los signos del pan y el vino, sino en el cielo sentado a la derecha de Dios, mientras que Sulzer en las lecciones cotidianas a las que asiste expresa ideas ambiguas, que resultan más cercanas a la doctrina de Lutero. “Lettre de Ramus a Rod. Gualter et Louis Lavater, à Zurich, De Bâle, 22 (ou 31) juillet 1569”, en BERNUS, “Pierre Ramus à Bâle, 1568-1569”, pp. 524-525.

<sup>115</sup> BERNUS, “Pierre Ramus à Bâle, 1568-1569”, pp. 519, 521. Reina estuvo en Basilea de 1567 a 1570.

<sup>116</sup> En enero de 1523 se celebra una disputa auspiciada por el gobierno de Zurich a la que acuden seiscientas personas entre clérigos y laicos para debatir, en alemán, las diferencias religiosas. Entre ellos se encuentra una delegación liderada por el vicario-general de Constanza, Johann Faber, que se siente incómoda porque siguiendo normas previas sólo pueden utilizar la Biblia como fuente de autoridad de sus argumentos. La disputa acabó con la victoria de Zwingli, que había preparado 67 tesis para orientar la discusión. Tras esta disputa, al clero de la ciudad se le ordenó de nuevo limitarse a predicar las Escrituras, una regulación con la que Zurich se reconocía como una ciudad protestante. A partir de esta fecha se irán sucediendo los cambios para acabar con los ritos tradicionales. Después de una segunda disputa en octubre de 1523 para tratar la iconoclasia de los radicales, se decide suprimir las imágenes y eliminar la misa cuando sea el momento adecuado. En junio de 1524 comienzan a retirarse las imágenes de los templos; en diciembre se confiscan los monasterios de agustinos y dominicos; y en abril de 1525 se suprime la misa. OZMENT, *The age of Reform, 1250-1550*, pp. 327-328. Formado en el humanismo en la Universidad de Viena, y en la *via antiqua* de la escolástica (Duns Escotus, Aquino) en la Universidad de Basilea, donde obtiene el grado de maestro (1506), Zwingli se adentra en la senda de la reforma de la iglesia en 1519, siguiendo un camino propio, más influido por Erasmo y Thomas Wyttenbach (1472-1526) que por Lutero, y fundado básicamente en la predicación directa de la Biblia. Antes de instalarse en Zurich (1519), fue sacerdote en

convierte en un núcleo donde se publican muchos escritos de autores protestantes. Antes de su viaje a Suiza, ya se habían publicado aquí varias obras de Ramus; y durante su estancia saldrían a la luz nuevas ediciones<sup>117</sup>.

Quien introduce a Ramus en el ambiente intelectual de Basilea es Théodore Zwinger (1533-1588). Zwinger había sido alumno de Ramus en París a comienzos de la década de 1550. En 1565 fue nombrado profesor de griego en Basilea<sup>118</sup>. Dejando una estela de seguidores como su ferviente discípulo Johannes Thomas Freigius (1543-1583), Ramus se marchó de Basilea en octubre de 1569 para ir a Heidelberg y en la primavera de 1570 llegar a Ginebra pasando por Francfort, Núremberg, Augsburgo y Berna. Tras Ginebra recalará en Lausana (julio de 1570) y de ahí, enterado del fin de la guerra en Francia, retornará a París (agosto de 1570)<sup>119</sup>.

En Ginebra la cabeza visible de la Reforma es Théodore de Bèze. Desde el inicio el líder y sucesor de Calvino le expresa su reticencia a aceptar su filosofía anti-aristotélica, pero esto no impide que durante su estancia en 1570 Ramus ofrezca sus enseñanzas a los estudiantes de la ciudad y logre algunas adherencias a su doctrina<sup>120</sup>. Sin embargo, esta diferencia de criterio sí será determinante para negarle la solicitud de acogerle como profesor de la Academia cuando Ramus lo intente una vez que ha regresado a París y se encuentra exonerado de su puesto en Presles y en el Collège Royal<sup>121</sup> y necesite un puesto

Glarus (1506-1516) y en Einsiedeln (1516-1519). Ibid., pp. 318-323. La reforma de Zurich inspirará a otras ciudades de Suiza y el sur de Alemania (1525-1530), entre ellas Berna. Según Ozment, la reforma de Berna (1528) es especialmente relevante pues aseguró la Reforma de la Confederación Suiza e hizo posible el desarrollo del protestantismo en Ginebra. Ibid., pp. 332-334.

<sup>117</sup> Wolfgang ROTHER, "Ramus and Ramism in Switzerland", en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The Influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co AG, Basel, 2001, pp. 21-24.

<sup>118</sup> Ibid., p. 9.

<sup>119</sup> Ibid., p. 13.

<sup>120</sup> Entre ellas posiblemente la del reformador escocés Andrew Melville (1545-1622). Véase cap. 8, p. 310.

<sup>121</sup> Un edicto de Charles IX del 8 de octubre de 1570 prohíbe a los maestros que no sean probados católicos dirigir ninguna escuela o dar clases sean públicas o privadas. SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 117.



de trabajo en un ambiente menos hostil. Ramus sondea la posibilidad de ir a Ginebra pero Bèze le indica que aunque será bienvenido siempre que quiera ir a visitarles, no es posible ofrecerle trabajo allí alegando dos razones. La primera, que no hay ningún puesto vacante en la Academia y que no hay fondos para proveer una nueva plaza de profesor. La segunda, más significativa, que en Ginebra se sigue fielmente la doctrina de Aristóteles “sans en dévier d’une ligne”<sup>122</sup>. La ortodoxia aristotélica se mantendrá hasta que en la década de 1670 avance la influencia del cartesianismo<sup>123</sup>.

Este desencuentro parece no sobrepasar los límites que impiden una relación cordial. Las diferencias se harán severas cuando Ramus se involucre directamente en la querella entre Ginebra y algunos sectores de la Iglesia reformada francesa sobre el modelo más adecuado de organización eclesiástica.

### **Une église bien ordonnée**

De vuelta en su país tras un intenso viaje de gran trascendencia personal, Ramus dedica su tiempo a cultivar el interés que se le ha despertado por la teología. No le permiten volver a dar clases, pero en compensación le restituyen (aumentado) su salario, así que tiene tiempo para dedicarlo a su nueva vocación. Si cuando se marchó de París en 1568 su adscripción religiosa podía aún ser ambigua, cuando regresa lo hace claramente como un protestante.

Su fe se fundamenta en las directrices de los maestros con los que ha aprendido en Suiza y Alemania, y muy especialmente en la doctrina de inspiración zwingliana que representa el *antistes* de Zurich Heinrich Bullinger. Fruto de todo ello es una obra

---

<sup>122</sup> Carta del 1 de diciembre de 1570, citada en WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, pp. 229-230.

<sup>123</sup> ROTHER, “Ramus and Ramism in Switzerland”, pp. 13-14.

teológica publicada póstumamente<sup>124</sup>. En el momento de su regreso, la iglesia reformada francesa continúa delineando su identidad, y en ello el polo de influencia más fuerte es la ciudad de Ginebra. Los pastores ginebrinos participan en varios de los sínodos nacionales franceses, y Bèze es el elegido para moderar el más importante de este periodo, celebrado en La Rochelle en 1571<sup>125</sup>.

Ramus se encuentra con que la Iglesia reformada de su país está tomando un rumbo con el que él no se identifica. En el Sínodo nacional de La Rochelle (abril 1571), por influencia del partido de Bèze, se censura a aquellos que no empleen el término “sustancia” para referirse a la presencia de Cristo en el pan y el vino de la Eucaristía. Este punto es contrario a lo que defienden los maestros suizos de Ramus. Ramus decide involucrase en estas decisiones y escribe a los teólogos Lavater, Gwalterio y al propio Bullinger para exponerles la situación y pedirles colaboración y consejo para contrarrestar la influencia de Bèze y de Ginebra. Si alguien podía compensar la influencia de Bèze, ese era Bullinger, el líder de la Reforma helvética que tenía más proyección internacional que Bèze.

Siguiendo la sugerencia de Bullinger, Ramus acude al Sínodo provincial de Île de France celebrado en Lumigny en Brie (marzo 1572) y logra, junto a sus coaligados, que se hagan cambios en el sentido de que los miembros laicos de la Iglesia tengan más acceso a la toma de decisiones en su iglesia y, respecto a la doctrina, que cada cual pueda emplear o no el término sustancia para referirse a la presencia de Cristo en el pan y el vino<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> Petrus RAMUS, *Commentariorum de Religione Christiana, Libri quatuor*, Frankfurt am Main, André Wechel, 1576. La obra incluye una biografía de Ramus escrita por Banos. Está dedicada a sir Philip Sidney (1554-1586). Sidney tuvo mucha importancia en la introducción del ramismo en Inglaterra. Véase cap. 8, nota 873.

<sup>125</sup> Robert KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance Theory, 1564-1572*, Droz, Genève, 1967, p. 42.

<sup>126</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, pp. 141-142.

Sin embargo el éxito será efímero. Ni siquiera quedan las actas de este encuentro. En el sínodo nacional de Nîmes (mayo 1572) en el que participa Bèze, y al que Ramus no asistió, se impone de nuevo la visión de Bèze. Los intentos de Ramus de ganarse el apoyo de Bullinger para su causa separando Zurich de Ginebra para disminuir el poder de ésta sobre la iglesia francesa resultan infructuosos.

Su intento de participar en la reforma la Iglesia, como antes había dedicado sus esfuerzos a reformar la Universidad de Paris, no prosperan. Este conflicto acentúa la percepción de Ramus como un personaje incómodo que a Bèze le resulta irritante en todo este asunto. Con desdén desprecia la iniciativa de alguien como Ramus “que siempre quiere aparecer no como discípulo sino como doctor”, alguien que “desconoce totalmente estos temas y de quién sé que nunca ha estudiado ni la Biblia ni ninguna de sus interpretaciones sagradas en profundidad, se arroja a la batalla armado solamente de su autoconfianza”<sup>127</sup>. Los comentarios de Bèze suben de tono al calor del enfrentamiento. Las diferencias en cuanto a la preeminencia de Aristóteles eran asumibles, aunque ya rebelaban un compromiso con la tradición y el buen orden en algunos aspectos de parte de Bèze, y en los que Ramus era completamente recalcitrante. Bèze se protegió de mantenerlo fuera de su casa al no aceptarle en la Academia de Ginebra. Pero ahora el profesor francés ha entrometido su carácter irreductible en un terreno más delicado que a Bèze le interesa más y en el que no va a consentir mermas a su autoridad. Si Ramus se resiste a que por influencia de Bèze la reforma francesa se parezca al papismo del que

---

<sup>127</sup> Théodore de Bèze, citado en Michael WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Katz, Madrid, 2008, p. 101. Walzer pone la opinión de Bèze sobre Ramus como ejemplo de un aspecto la mentalidad hugonote: “Las meras personas privadas no desempeñan papel alguno en la teoría de los hugonotes; son indisciplinadas y desordenadas por definición”. Las palabras de Bèze corresponden a la extensa carta que dirigió a Bullinger el 13 de noviembre de 1571. Sobre esta carta, véase KINGDON, *Geneva and the consolidation of the French Protestant Movement*, pp. 38-40, 103-104, 209-215.

están huyendo, Bèze no acepta la audacia de este “pseudodialéctico”, para quien Aristóteles es un sofista, Cicerón un ignorante de cómo enseñar retórica, Quintiliano un inculto<sup>128</sup>. En Ramus, el aristócrata Bèze sólo ve desorden e indisciplina, alguien que estaba “siempre dispuesto a desordenar lo que está mejor ordenado”<sup>129</sup>.

Además del asunto de la Eucaristía, la aceptación de un modelo aristocrático<sup>130</sup> en el gobierno de las Iglesias es el punto central de disensión. Al ponerse del lado de los seguidores de Jean Morély (ca. 1524-ca. 1594), Ramus asume que los miembros laicos debían poder participar en los asuntos que conciernen a su iglesia más de lo que consentía el modelo ginebrino. Está más cerca de una línea de pensamiento que se ha llamado congregacionismo.

Ramus se introduce en esta disputa entre cierto sector de la Iglesia protestante francesa y Ginebra cuando ya han pasado varias cosas de importancia. Quien lidera la resistencia a la disciplina ginebrina es Morély. Hijo de un médico en la corte de Francisco I, él fue tutor en la casa de la reina de Navarra. Pasó varios años en Ginebra. Suya es la obra que destapa la polémica, titulada *De la discipline et police Chrestienne* (Lyon, 1562). En ella desarrolla sus críticas al modelo singular dentro del mundo protestante con el que se organizaba institucionalmente la iglesia de Ginebra y que se copió en las iglesias francesas. Según este modelo el gobierno de la iglesia lo ejercía un Consistorio, una institución única y propia de Ginebra<sup>131</sup> que en las iglesias francesas estaba

---

<sup>128</sup> SKALNIK, *Ramus and Reform*, p. 89.

<sup>129</sup> Théodore de BÈZE, *Correspondance de Théodore de Bèze*, collected by Hippolyte Aubert, published by Alain Dufour, Claire Chimelli, Béatrice Nicollier, Geneva: Droz, vol. XIII (1572), 1988, p. 145. Citado en *ibid.*, p. 89.

<sup>130</sup> Así lo define el propio Bèze. Véase nota 137.

<sup>131</sup> “While some matters of discipline could be handled largely by the Company of Pastors or the Council, many, perhaps most, were handled largely by a third institution, the Consistory. This was an institution relatively unique to Calvinist polity, and regarded with considerable suspicion by many of the Reformed in such places as Zurich and Heidelberg”. [Mientras algunas cuestiones de disciplina podrían ser tratadas en gran parte por la Compañía del Pastores o el Consejo, de muchas, quizás la mayoría, se hacía cargo

constituida por los pastores, ancianos y diáconos. La presidencia del consistorio correspondía siempre a los pastores, mientras que de los asuntos de disciplina se ocupaban prioritariamente los ancianos (en Francia llamados *surveillants*, vigilantes<sup>132</sup>), y a los diáconos (*diacres*) les quedaban las labores de asistencia, cuidado de enfermos y catequesis<sup>133</sup>.

La elección de los pastores en Ginebra se hacía en tres pasos. Primero tenía lugar una elección por la Compañía de pastores. Entrevistaban a los posibles candidatos, le encargaban que predicara dos veces ante la Compañía e investigaban su vida y su conducta. El segundo paso era la confirmación por el Consejo que gobernaba la ciudad. La aceptación se basaba en las recomendación de dos de sus miembros que enviaban como delegados a una reunión de la Compañía de pastores en la que el candidato preferido debía predicar una tercera vez ante ellos. Si el candidato era confirmado, su nombre se anunciaba en todas las iglesias para darlo a conocer a todos los feligreses y que éstos pudieran exponer objeciones si las hubiera. Si éstas tuvieran fundamento, serían enviadas a la Compañía de Pastores o al Consejo de la Ciudad para que fueran estudiadas, según su naturaleza. Si no hubiera objeciones el pastor quedaría aceptado y se instalaría en su puesto<sup>134</sup>.

El método para deponer a los pastores se basa en estos fundamentos. Si había

---

principalmente una tercera institución, el Consistorio. Ésta era una institución relativamente exclusiva del gobierno calvinista, y era contemplada con considerable suspicacia por muchos de los reformadores en lugares como Zurich y Heidelberg]. KINGDON, *Geneva and the consolidation of the French Protestant Movement*, p. 39.

<sup>132</sup> Artículo 29 de la “Confession de foi” de las Iglesias Reformadas de Francia de 1559, en Théodore de BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, éd. par Th. Marzial, Imprimerie des Leleux, Lille, 1841, tome 1, p. 115. John QUICK, *Synodicon in Gallia Reformata, or, the Acts, Decisions, Decrees, and Canons of those famous National Councils of the Reformed Churches in France*, in two volumes, printed for T. Parkhurst and J. Robinson, London, 1692, vol. 1, p. XIII. KINGDON, *Geneva and the consolidation of the French Protestant Movement*, p. 37, nota 1.

<sup>133</sup> André BOUVIER, *Henri Bullinger, réformateur et conseiller acuménique: le successeur de Zwingli*, Slatkine Reprints, Genève, 1940, pp. 384-385.

<sup>134</sup> KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, p. 38.

alguna queja se remitía a la Compañía de Pastores, si era de materia eclesiástica, o al Consejo, si era de naturaleza civil. Ambas instituciones estaban legitimadas para actuar si la situación lo requería. Normalmente la razón de la deposición no era dada a conocer al público<sup>135</sup>.

La principal responsabilidad en la elección de los pastores recaía en la Compañía de Pastores. El Consejo gozaba de derecho a veto, mientras que el público en general sólo tenía la oportunidad de protestar, sin la garantía de que su protesta fuera a prosperar. Por todo ello, Kingdon señala en su estudio que se trata de un sistema de “co-optación”, como los que suelen emplearse en las organizaciones que quieren asegurar la competencia profesional de sus miembros, y que también permite mantener una línea dogmática<sup>136</sup>. Como lo calificaba el propio Bèze, es un modelo “aristocrático”<sup>137</sup>.

Junto a ello destaca la importancia del Consistorio, constituido en Ginebra por los pastores y los ancianos, como el antiguo Sanedrín<sup>138</sup>.

En la iglesias francesas hubo que hacer algunas adaptaciones al diseño ginebrino. Mientras Ginebra es una ciudad estado de reducidas dimensiones, Francia es un estado extenso, donde el Protestantismo no es la religión oficial. En ocasiones requieren el apoyo de los señores locales, que de este modo adquieren un especial protagonismo en la estructura de esa comunidad auspiciada o protegida por ellos. También tienen en principio mayor importancia los diáconos (*diacres*), capacitados no solamente como en Ginebra para el despacho de asuntos rutinarios, sino también autorizados a conducir

---

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibid., p. 39.

<sup>137</sup> Ibidem. A lo que Kingdon apostilla: “One should note, of course, that an aristocracy so chosen is one of talent rather than of birth”. [Hay que señalar, por supuesto, que una aristocracia así elegida lo es por talento más que por nacimiento]. Ibidem.

<sup>138</sup> Tadataka MARUYAMA, *The Ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church*, Droz, Genève, 1978, p. 101.

servicios en los que tuvieran que rezar y leer pasajes de la Biblia en ausencia de un pastor —una situación frecuente por la persecución—<sup>139</sup>.

Otra de las singularidades de la Iglesia Francesa, debido a la amplia extensión del territorio, es la necesidad de convocar sínodos a nivel provincial y nacional para acordar asuntos relativos a la organización y a los mimbres de la fe que profesan. Los sínodos vienen a culminar una estructura de autoridad jerarquizada. En la base se encuentran las diferentes iglesias, gobernadas por su respectivos consistorios. Entre ellos, como entre los pastores dentro de cada iglesia, rige una igualdad inquebrantable, que impide que ningún pastor se ponga por encima de otro ni ninguna iglesia pueda entrometerse en los asuntos de otra<sup>140</sup>.

Pero sí hay algo por encima de las iglesias particulares: los coloquios (colloque o classe) que agrupan a varios consistorios, los sínodos provinciales y, finalmente, en la cúspide de la pirámide en la que se agrupan todas las iglesias Francia, los sínodos nacionales<sup>141</sup>.

Lo que Morély no acepta de la disciplina ginebrina importada en su país es que existan sínodos más allá del nivel provincial<sup>142</sup> y que sean los pastores los únicos autorizados para tomar decisiones sobre la elección de nuevos pastores y sobre cuestiones de doctrina y disciplina.

Las comunidades protestantes a medida que van identificándose como tales,

---

<sup>139</sup> KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, p. 41.

<sup>140</sup> Artículo 30 de la “Confession de foi” (1559), en BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, tome 1, pp. 115-116. “The Confession of Faith Held and Professed by the Reformed Churches of France” (1559), art. 30, en QUICK, *Synodicon in Gallia Reformata*, vol. 1, p. XIII. “The Discipline of the Reformed Churches of France”, canon 16 y canon 17, en *ibid.*, vol. I, p. XX. “Premier Synode National des Églises Reformées de France tenue à Paris le 25 jour du mois de Mai, l’An 1559”, art. 1, en Jean AYMON, *Actes Ecclésiastiques et Civils de Tous les Synodes Nationaux des Églises Réformées de France*, Charles Delo, La Haye, 1710, vol. 1, p. 1 (segunda numeración).

<sup>141</sup> BOUVIER, *Henri Bullinger, réformateur et conseiller œcuménique*, p. 385.

<sup>142</sup> KINGDON, *Geneva and the consolidation of the French Protestant Movement*, p. 56.

suscriben documentos públicos en los que hacen un acto de fe detallando los puntos de doctrina que siguen. Son las *confesiones*. Los puntos de la confesión francesa se deciden en el primer sínodo nacional francés, celebrado en 1559, y van retocándose en los encuentros sucesivos. En uno de ellos las ideas de Morély son duramente condenadas (Orleans, 1562)<sup>143</sup>. Para escenificar el escarnio queman su obra en Ginebra, una severa sentencia que Jean Jacques Rousseau (1712-1778) recordaría en sus *Cartas escritas desde la montaña* para compararlo con la injusticia que se estaba cometiendo al quemar su obra públicamente<sup>144</sup>.

Debido a este rechazo, y a algunas maniobras de Bèze para aprovechar ciertos actos de Morély para desacreditarle, Morély pierde el predicamento que tenía en la corte de Jeanne D'Albret (1528-1572). Había sido el tutor de su hijo y futuro rey de Francia, Enrique IV (1553-1610).

### **Acceso democrático a la disciplina**

Aunque Morély queda desacreditado, y desahuciado para intervenir en la política eclesiástica, queda una rama de partidarios de su visión a la que se sumará la figura bien conocida de Ramus como portavoz de la causa.

Cuando Ramus pone a Bullinger al corriente de lo que se ha decidido en el Sínodo de la Rochelle, hace especial hincapié en que se ha debatido un asunto relativo a la disciplina eclesiástica. Una visión aboga porque la iglesia entera juzgue los asuntos y después el Consistorio decida sobre ellos, mientras que la otra, que es la que de hecho está funcionando en Francia, considera más apropiado que el Consistorio decida y el conjunto de la iglesia tenga la oportunidad de asentir o disentir, en cuyo caso, el

---

<sup>143</sup> Ibid., p. 62-63.

<sup>144</sup> Ibid., p. 137.



consistorio juzgará ese disenso, lo que no quiere decir que lo vaya a tomar en consideración. Ramus indica que a los diáconos se les deja muy poca participación, limitados a la vigilancia, y que en asuntos de doctrina sólo pueden decidir los pastores, siguiendo el modelo de Ginebra. Tal vez para poner a Bullinger en su favor resalta que en este Sínodo se ha decidido considerar herejes a los que no acepten la disciplina y a los que se nieguen a emplear la palabra “sustancia” para referirse a la presencia real de Cristo en la eucaristía, algo que por ejemplo no hacen en la Iglesia de Zurich<sup>145</sup>.

La advertencia de Ramus dispara la comunicación entre Bullinger y Bèze. Bullinger le pide explicaciones sobre lo acontecido en La Rochelle, un sínodo que Bèze ha presidido, y éste responde detalladamente en una carta extensa escrita con mimo por un escriba y acompañada de varios documentos, lo que da a entender que era un escrito especial<sup>146</sup>. En ella Bèze desacredita a Morély y a Ramus, y a su visión “democrática”, impropia para el gobierno de la iglesia<sup>147</sup>.

Después de que la facción de Ramus consiguiera un triunfo parcial en el Sínodo de Île de France, Bèze acude al sínodo nacional de Nîmes, para el que Ramus había tratado previsoramente de recabar el apoyo de Bullinger, y triunfa en sus propósitos, suavizando el punto de disensión con Zurich sobre el empleo del término sustancia, pero reafirmando la disciplina y conminando a Ramus y sus aliados en este asunto a rectificar su postura. No habrá mucho más tiempo para esto. La Matanza de San Bartolomé (26 de agosto de 1572) que acontece apenas tres meses después de la celebración de este sínodo acaba con la disputa. Este ataque católico contra los protestantes que recorrió el país acabó con la vida del propio Ramus, y afectó a las bases sociales partidarias de este punto

---

<sup>145</sup> WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, pp. 433-435. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, p. 102.

<sup>146</sup> KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, p. 103.

<sup>147</sup> Ibid., pp. 103-104 y 209-215.

de vista, que o bien murieron o quedaron dispersados y sin fuerza para oponerse a Bèze y a los pastores franceses afines a él<sup>148</sup>.

Una cuestión que sobresale en esta querella es la preeminencia del orden y la disciplina al pensar en el gobierno, sobre la que no parecen presentarse disensiones. Los términos en los que se habla de más o menos democracia son cuantitativos, qué partes de la comunidad (si casi todos o una minoría) tienen derecho a acceder a las decisiones que se tiene asumido que puede tomar la iglesia. La base del acuerdo es el pasaje del evangelio de Mateo en el que Jesucristo concedió a los hombres el poder para atar y desatar en la tierra y hacer que sus acciones tuvieran efectos en el cielo (Mt 18:18)<sup>149</sup>.

El poder de las llaves del reino de los cielos concedido por Cristo para que una institución humana pueda ejercer en nombre de Dios el perdón o la condena de los pecados es básica e indiscutible. El poder disciplinario se basa en ello (Mt 18:15-18). La cuestión es cómo había que administrar ese poder. Jesucristo había indicado que los pecados debían amonestarse primero en privado, y en caso de no haber arrepentimiento, decírselo a la iglesia (“Dic ecclesiae”) (Mt 18:17). Pero, con “iglesia”, ¿a qué se refería? ¿A una institución especial? ¿o al conjunto de los fieles?

Éstos son los términos de la disensión. Mientras Morély apunta que las llaves del reino pertenecen a todos los miembros de la iglesia, a la congregación como tal —la línea a la que se acercará Ramus—, Bèze sostiene en una línea cercana a la de Calvino que este poder recae sobre el Consistorio, que como hemos mencionado antes emula el antiguo Sanedrín<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 111.

<sup>149</sup> MARUYAMA, *The Ecclesiology of Theodore Beza*, p. 92.

<sup>150</sup> Ibid., pp. 101-102. La diferencia entre Bèze y Calvino en este punto, según el análisis de Tadataka Maruyama, es que Calvino distingue dos poderes. En Mt 18:18, se reconoce el poder de “atar” y “desatar” a la congregación, mientras en Mt 18:17, al invocar a la “iglesia”, Calvino entiende que se refiere a los

El encargado por Bèze para responder por escrito al libro de Morély, Antoine de la Roche Chandieu (1534-1591), especifica las raíces primitivas, judías, del diseño de la iglesia que él representa:

Or nous maintenons que Iesus Christ a institué la discipline de l'Eglise Chrestienne sur le patron de celle que estoit observee entre les Iuifs. Tellement qu'il a voulu que, comme entre iceux il y avoit un Consistoire composé de Sacrificateurs & Anciens, en les scandales estoyent deferez, & les corrections & excommunications faictes, le semblable aussi fast observé en l'Eglise Chrestienne<sup>151</sup>.

Para Morély la palabra “iglesia”, no significa “consejo de ancianos” ni “consistorio”:

On ne peut transferer ceste puissance, que Iesus Christ donne à son Église, ailleurs qu'à la congregation des membres d'iceluy, & union de son corps<sup>152</sup>.

Así establecido, el poder disciplinario no tiene por qué ejercerlo una casta especial dentro de la iglesia, sino la congregación en su conjunto. La congregación es la que tiene el poder de elegir y deponer ministros, gobernar su iglesia, predicar y ejercer el poder disciplinario. Esto supone una apertura a que todos los miembros accedan a este

---

ministros, que ejercen el poder disciplinario y la capacidad para excomulgar en nombre de la congregación. Bèze no distingue entre dos poderes; para él ambos se refieren al Consejo de ancianos, y por tanto, en su época, al consistorio. Ibid., p. 102.

<sup>151</sup> [Sin embargo, sostenemos que Jesucristo instituyó la disciplina de la Iglesia Cristiana sobre el patrón de la que era observada entre los judíos. Verdaderamente él ha querido que, como entre aquellos había un Consistorio compuesto por los sacrificadores y los ancianos, en el que se juzgaban los escándalos, y se llevaban a cabo las correcciones y excomuniones, que lo mismo fuera observado en la Iglesia Cristiana]. Antoine de la Roche CHANDIEU, *La confirmation de la discipline Chrestienne*, p. 183. Citado en MARUYAMA, *The Ecclesiology of Theodore Beza*, p. 93.

<sup>152</sup> [No podemos transferir este poder, que Jesucristo da a su Iglesia, a ningún sitio sino a la congregación de los miembros de la misma, y la unión de su cuerpo”. Jean MORÉLY, *Traicté de la discipline et police Chrestienne* (1562), p. 128, citado en ibidem.

repertorio de poderes magníficos que redunda en la esencia del sacerdocio de todos los creyentes. Como miembros del cuerpo de la iglesia, y en tanto que tales, todos los fieles están tocados por la concesión que explica el evangelio de Mateo.

Una de las labores del Consistorio ginebrino era la de velar por el cumplimiento del orden moral. Para mantenerlo una pequeña comisión de tres miembros acudía una vez al año, normalmente durante la Cuaresma, a las casas de los vecinos de la ciudad para examinar su fidelidad al dogma de la iglesia ginebrina. Si los vecinos tenían comportamientos inmorales eran denunciados al Consistorio, y podían recibir como castigo desde una leve amonestación privada hasta la excomunión, es decir, *la exclusión de la comunidad*. Entre tanto, la acción de vigilancia la ejercían de forma cotidiana los ancianos o *elders*, que en Francia, como decíamos, eran llamados *surveillants*<sup>153</sup>.

Para Morély los pecados de los vecinos han de juzgarse y castigarse en la asamblea. Solo la congregación puede aplicar la excomunión.

Esta apertura “democrática” tiene sus aristas. La comunidad basa su identidad en la hermandad cristiana. Los fieles están unidos como miembros del cuerpo de Cristo. Por ello se permiten vigilarse y amonestarse mutuamente; si un miembro se corrompe puede corromper al cuerpo entero y mancillar la pureza de la iglesia de la que pende la salvación del alma de cada uno. Para Calvino el primer fin de la disciplina es “no profanar la Iglesia y la Cena”, seguido de evitar la “corrupción de los buenos” y, sólo por último, “suscitar el arrepentimiento de los pecadores”, algo que puede ser conveniente

---

<sup>153</sup> KINGDON, *Geneva and the consolidation of the French Protestant Movement*, pp. 39-40. Kingdon los califica de espías. “The elders, in short, served as the Church’s spies upon the general population”. [En pocas palabras, los ancianos servían de espías de la Iglesia sobre la población general]. Ibid., p. 40.

“incluso para su salvación”<sup>154</sup>.

Aunque fueran parte de su *población* Morély excluye de este *acceso democrático al poder de las llaves* a las mujeres, a los niños de menos de quince años “pour l’incertitude de son jugement” y a los mercaderes que especulan con los precios de bienes básicos. Éstos no formarán parte de las asambleas en las que se tomen decisiones disciplinarias<sup>155</sup>.

Las llaves abren o cierran la cancela a la salvación. Desde la tierra, con los instrumentos del mundo humano, es posible invocar a Dios y hacer transacciones con él. Cuando el clero juzgue y aplique la disciplina, dice Calvino, “[t]odo el modo de proceder, además de la invocación del nombre de Dios, debe mostrar la gravedad que dé a conocer la presencia de Dios; de manera que no haya duda que Él preside aquel juicio”<sup>156</sup>.

Cristo está presente, ha bajado a la tierra. Así ha quedado abierta una entrada que no se cierra a Dios. Su poder ha bajado a la tierra y sólo debemos ceñirnos a la simplicidad del testimonio bíblico para mantener abierto el contacto. Los pastores deben mantener abiertos estos canales sin añadir invenciones a la palabra de Dios que ya está en manos de todos, no deben añadir nada que pueda oscurecer y mostrar dudas<sup>157</sup>. El dios

<sup>154</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003, vol. 2, pp. 971-972 (IV, XII, 5).

<sup>155</sup> [Por la incertidumbre de su juicio]. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, pp. 51-52.

<sup>156</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 974 (IV, XII, 7).

<sup>157</sup> La disciplina de las iglesias reformadas de Francia aconseja a sus pastores sobre cómo deben predicar con normas muy precisas al respecto: “Can. XII: The principal Duty of Ministers is to preach the Gospel and to declare the will of God into their people, and they shall be exhorted to forbear all strange ways of teaching, which have no tendency to edification; and they shall conform themselves to the simplicity and common stile of God’s Spirit, taking heed that there be nothing in their Sermons prejudicial to the Authority of holy Scripture; and they shall never Preach without having for foundation of their discourse a Text of holy Scripture, which they shall ordinarily follow, and they shall handle and expound as much of that Text as they can, forbearing all needless Enlargements, all tedious and unreasonable Digressions, all superfluous heapings up of Scripture-Quotations, and vain recitals of various Expositions...Moreover, they shall not handle any Doctrine in a scholastick way of Disputation, nor with a mixture of Languages. In one Word, they shall avoid whatsoever may serve for ostentation, or in any wise occasion doubts and scruples...”. [Can. XII: El Deber principal de los Ministros es predicar el Evangelio y declarar la voluntad de Dios a su pueblo, y se les recomendará abstenerse de toda forma extraña de enseñar, que no tienda a la

cristiano *está presente*, por eso las ceremonias han de ser pocas y sencillas, y siempre orientadas a acercarnos de la forma más directa a Dios<sup>158</sup>; no necesitan ser tantas ni tan enmarañadas como las ceremonias judías que veneran *a un dios ausente*<sup>159</sup>.

### **La importancia de la vigilancia**

El establecimiento de la disciplina resulta un objetivo primordial en Ginebra. La urdimbre institucional, el cómo se va a sostener la iglesia es una preocupación esencial. La disciplina se incorpora como una de las marcas que califican a la verdadera iglesia. Bèze entiende la iglesia en términos visibles e históricos. No participa de la disyuntiva entre la iglesia visible y la iglesia invisible<sup>160</sup>. La disciplina tiene el objetivo de que en la ciudad se cumplan las normas morales y así se conviva en una ambiente en el que no quepan el pecado, formas de vida y comportamientos que atenten contra lo que se considera bueno, cristiano. Se confía para ello en la aplicación severa de la ley.

Al regresar a Ginebra Calvino advierte a los consejos de la ciudad que si desean tenerlo como su pastor debían corregir el desorden de sus vidas. “Posiblemente no

---

edificación; y ellos mismos se ajustarán a la simplicidad y el estilo común del Espíritu de Dios, teniendo cuidado de que no haya nada en sus sermones perjudicial para la Autoridad de las Sagradas Escrituras, y nunca deberán Predicar sin tener como fundamento de su discurso el Texto de las Sagradas Escrituras, que deberán seguir de ordinario, y deberán tratar y exponer tanto como puedan de este Texto, absteniéndose de toda ampliación innecesaria, de toda Digresión tediosa y poco razonable, de toda acumulación superflua de Citas de las Escrituras, y presuntuosos recitales de varias Exposiciones...Además, no deberán tratar ninguna Doctrina con el modo escolástico de Disputa, ni tampoco con una mezcla de Idiomas. En una Palabra, deberán evitar lo que pueda servir de ostentación, o en cualquier ocasión de dudas y escrúpulos...]. QUICK, *Synodicon in Gallia Reformata*, vol 1, p. xix.

<sup>158</sup> “Mas para que las ceremonias nos sirvan de ejercicio de piedad, es preciso que nos lleven directamente a Cristo”. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 952 (IV, X, 29).

<sup>159</sup> “Solamente pretendo que se cuide de que con ellas [las ceremonias] se ilustre a Cristo en vez de oscurecerlo. Dios nos dio pocas ceremonias y no enrevesadas, para que muestren a Cristo presente. A los judíos les dio muchas más, para que les sirviesen de imagen de Cristo ausente. Digo ausente, no en virtud, sino en el modo de significar. Si queremos, pues, tener un buen método, es preciso cuidar de que las ceremonias sean pocas, fáciles de guardar, y que en su significado sean claras”. Ibid., vol. 2, p. 941 (IV, X, 14).

<sup>160</sup> MARUYAMA, *The Ecclesiology of Theodore Beza*, p. 23.

pueda vivir en un lugar tan extremadamente inmoral”<sup>161</sup>. La convivencia cívica puede convertirse en algo desagradable si la atmósfera se contamina de comportamientos que van en contra de lo que consideramos adecuado. Pensemos en nuestro tiempo en la corrupción, la desigualdad, los abusos de poder, o la violencia. Son muchos los valores que al alterarse pueden enrarecer el ambiente y convertirse en algo insoportable para los ciudadanos, más aún si éstos son sensibles.

Este problema aquí se acomete a partir de un código revelado. El incumplimiento de estas normas ha de quedar manifiesto. El mayor enemigo del Evangelio no es el Papa, ni los herejes, ni los seductores, ni los tiranos, sino el mal cristiano, dice Calvino. Lo que más daña el espacio público, parece ser, no son las creencias, sino las acciones: “¿De qué sirve una fe muerta sin buenas obras? ¿Qué importancia tiene incluso la verdad misma, donde una vida perversa la oculta y las acciones hacen que las palabras se sonrojen?”, se pregunta Calvino<sup>162</sup>. Las acciones son visibles, pueden vigilarse y castigarse, y así mismo pueden alterarse, reconducirse. De camino a la hoguera, Guillaume Farel (1489-1565) insistía a Miguel Servet pidiéndole que se retractara<sup>163</sup>. Le pedía realizar una acción, el decir, para evitar otra acción, la condena y la muerte. En el fondo de este planteamiento está la idea de que lo externo es más accesible a la vista que lo interno, donde solo Dios tiene la cancela abierta para entrar. Pensando como si fueran entidades separadas, el cuerpo se puede agredir y enderezar con más facilidad que el pensamiento; aparentemente se puede cambiar la conducta sin tocar las creencias, aunque estos abandonos, estas rendiciones y renunciaciones dejen heridas.

Para Calvino la ley es el fundamento de la disciplina: “O me mandas abandonar

---

<sup>161</sup> OZMENT, *The age of Reform*, 1250-1550, p. 366.

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> Ibid., p. 371.

por segunda vez tu ciudad y me dejas ir y suavizar la amargura de mis aflicciones en un nuevo exilio, o permite que la gravedad de las leyes reinen en la iglesia. Restablece allí la disciplina pura”<sup>164</sup>.

El establecer un sistema de vigilancia permanente implica que incluso las acciones que no vemos a primera vista afectan al aire que respiramos, afectan a algo muy íntimo. No se trata de una policía para librarnos de la delincuencia, y proteger nuestra vida y nuestros bienes, sino de preservar la pureza de la ciudad para cuidar nuestra alma.

De la vigilancia se encargan los ancianos, a los que se encarga “oversee the life of everyone, admonish amicably those whom they see to be erring or living a disordered life, and, where it is required, enjoin fraternal correction”<sup>165</sup>.

Esta actitud nos recuerda a la del demócrata radical que buscará la emancipación de los demás. No se conformará sólo con la suya. “[P]ara los demócratas radicales todos siguen siendo ciudadanos de una democracia que anda mal y son tolerados con un *mientras tanto*, con la convicción escondida de que, creando la atmósfera adecuada, llegarán a librarse de sus servidumbres naturales o históricas”<sup>166</sup>. En ello parece intuirse una purga preliminar que permite evitar tratar cuerpo a cuerpo con el mal. Los elementos denigrantes para la libertad quedan fuera de nosotros y en la medida de lo posible fuera de nuestra propia sociedad, fuera de los países desarrollados<sup>167</sup>.

En el pensamiento calvinista funciona también la estrategia de sacar fuera el enemigo interno a partir de una fuerte inhibición íntima que impida que asomen la cabeza los fantasmas de las dudas, los quiebros, cualquier atisbo de traición o deslealtad

<sup>164</sup> Citado en OZMENT, *The age of Reform, 1250-1550*, p. 366.

<sup>165</sup> [Supervisar la vida de todos, amonestar cordialmente a los que vean incurrir en falta o viviendo una vida desordenada, y, cuando sea necesario, imponer una corrección fraternal]. OZMENT, *The age of Reform, 1250-1550*, p. 367.

<sup>166</sup> Javier ROIZ, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, p. 174.

<sup>167</sup> Véase *ibid.*, pp. 173-179.



al imperio fundado en la fe y la convicción. En la confesión de fe francesa se recomienda a los pastores que su prédica se ciña a la simplicidad de las Escrituras sin derramarse por fuera de ellas ni incluir ninguna disputa, nada que pueda turbar a los oyentes, que pueda engendrarles dudas<sup>168</sup>. Los catecismos juegan como ventrílocuos, con dos voces que deben acompasarse a la propia. Permiten que el individuo se haga una pregunta y se la responda de inmediato, sin dilación, sin perturbadoras esperas.

El mundo de Calvino es más agresivo, menos sutil, y por eso visto hoy desde nos parece un ejemplo de tiranía. No es el ambiente lleno de comodidades del siglo veinte, naturalmente, y su rígido dogmatismo nos recuerda que la tolerancia está ausente. Su ingeniería sobre el espacio público resulta agresiva, sin doblegar en formas blandas, aunque muy elaborada. Juega con la muerte física y la muerte moral, que es la extinción de la vida eterna. Este poder es tan inmenso que Calvino parece consciente de la necesidad de manejar con moderación su trascendencia, aunque no se frena:

No condenemos a muerte eterna a la persona que está en manos y en la voluntad de Dios; únicamente estimemos las obras de cada uno según la Palabra de Dios...No nos arroguemos la autoridad de juzgar, si no queremos limitar la potencia de Dios y dictar leyes a su misericordia; pues siempre que quiere cambia y muda a los más perversos en santos y recibe en la Iglesia a los que son extraños a ella. Y esto lo hace el Señor para frustrar la opinión de los hombres y reprimir su temeridad; la cual, si no es reprimida, se atreve a atribuirse mayor autoridad de la que le compete...la diferencia que hay entre anatema (o execración) y excomunión consiste en que el anatema no deja esperanza alguna de perdón y entrega al hombre y lo destina a muerte eterna; en cambio, la excomunión más bien castiga y corrige las costumbres. Y aunque también ella castiga al hombre, lo hace de tal manera que al avisarle de la condenación que le está preparada, lo llama a la salvación. Y si él

---

<sup>168</sup> Véase nota 157.

obedece, a mano tiene la reconciliación y la vuelta a la comunión de la Iglesia.

*El anatema muy pocas veces o casi nunca se usa*<sup>169</sup>.

### **Convivencia fraternal**

En esta visión está presente el principio de excluir, de dejar fuera *lo ajeno más propio*. El pecado que retumba en la propia conciencia es insoportable si cristaliza en la acción de un vecino. Los incumplimientos de la ley no pueden quedar sin condena. Se aspira a la pureza y la perfección *de todos*. Para lograrlo, se expulsa a los que no cumplan con ello, a los que disientan, a lo que se rebelen a esta autoridad.

La amonestación y la condena a la excomunión se hacen desde una familiaridad que tiñe de pasiones y sentimientos todos los vínculos y las acciones de gobierno. Las amonestaciones deben hacerse amigablemente, con humanidad y misericordia, con la esperanza puesta en que el pecador se arrepienta, vuelva la virtud y pueda ser de nuevo acogido como un compañero en la mesa del señor. El vínculo entre los miembros de la iglesia es espiritual y trascendente, son hermanos por ser hijos de Dios, miembros de un cuerpo cuya cabeza es Cristo<sup>170</sup>. Calvino recuerda las palabras del Apóstol: “no lo tengáis por enemigo, sino amonestarle como a hermano”, para añadir que “si no se tiene este espíritu humanitario”, “se corre el peligro de que la disciplina se convierta pronto en oficio de verdugos”<sup>171</sup>.

La disciplina no está pensada para gozar de una severidad gratuita, de una crueldad despersonalizada y sin rumbo. Las instituciones humanas dan forma a una entraña de

---

<sup>169</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, pp. 975-976 (IV, XII, 9-10). Énfasis añadido.

<sup>170</sup> Ibid., vol. 2, p. 971 (IV, XII, 5). Sheldon S. Wolin destaca la combinación que se produce en el plateamiento de Calvino entre elementos que recuerdan a la polis clásica y otros que nos remiten a facetas propias de un *corpus mysticum*: “El carácter decididamente corporativo del conjunto recordaba la figura de la antigua polis; sin embargo, el elemento subyacente de misterio mantenía vivo el recuerdo de esa dimensión trascendente completamente ajena a la comunidad clásica”. Sheldon S. WOLIN, *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1960, p. 190.

<sup>171</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 976 (IV, XII, 10).

autoridad y sentido suprahumanos. Al aplicar el poder disciplinario cedido por Cristo a los hombres se aplica un poder personal que emerge desde un corazón lleno de fe *conectado con Dios*. Los juicios, como hemos mencionado, están atravesados por la presencia divina<sup>172</sup>. Por la naturaleza y el propósito que dan razón de ser a las iglesias se aplica por necesidad como algo imprescindible para el bien de la comunidad y el bien del fiel que es amonestado. Pretende la redención, restaurar la unidad quebrada por el pecado, por eso “no debe ser tal que consuma de tristeza a aquel cuyo provecho se busca”<sup>173</sup>:

[A]unque la disciplina eclesiástica prohíba comunicar familiarmente y tener estrecha amistad con los excomulgados...hemos de procurar por todos los medios posibles que se conviertan a mejor vida, y se acojan a la compañía y unión de la Iglesia<sup>174</sup>.

Aunque Calvino advierta que deba presidir la moderación y la misericordia, la disciplina se ejecuta con mucha firmeza. Todo se envuelve de un calor fraternal que no hace más cálida la tutela, sino más acerada y corrosiva. Para Calvino, “la disciplina es como un freno con el que son detenidos y domados los que se revuelven contra la doctrina de Cristo; o como un aguijón que estimula a los negligentes o perezosos; o a veces, a modo de castigo paterno, para castigar con clemencia y conforme a la mansedumbre del espíritu de Cristo”<sup>175</sup>. Cuando persevera la contumacia del pecador, cuando no media el arrepentimiento, sus sentencias son definitivas:

---

<sup>172</sup> Véase nota 156.

<sup>173</sup> Ibid., vol. 2, p. 826 (IV, I, 29).

<sup>174</sup> Ibid., vol. 2, p. 976 (IV, XII, 10).

<sup>175</sup> Ibid., vol. 2, p. 969 (IV, XI, 1).

Si alguno obstinadamente desechara tales amonestaciones...manda Cristo que sea llamado ante el juicio de la Iglesia...[m]as, si ni siquiera así se consigue dominarlo, y persevera en su maldad, entonces ordena el Señor que a este individuo, como despreciador de la Iglesia, se le arroje de la compañía de los fieles (Mt. 18, 15-17)<sup>176</sup>.

La iglesia no puede permitirse acoger las desviaciones ni consentir los desafíos. La unidad exige compromiso, mantener la comunión doctrinaria y aceptar la disciplina y los dictados de la autoridad que vela por su cumplimiento. Los excluidos quedan desarraigados del potente enrejado de cuerpos y leyes creados para encuadrar a los fieles<sup>177</sup>. Los pastores, al ser nombrados son destinados a servir a una iglesia y no pueden desplazarse a predicar a otra sin autorización previa. Podrían de ese modo arrogarse una autoridad *personal* que no poseen<sup>178</sup>. El poder deriva de la iglesia; es la iglesia la que dispone de sus miembros. Así los sínodos publican listas de pastores desautorizados, “vagabundos”, para evitar que puedan ser acogidos en otras parroquias<sup>179</sup>.

El espacio público debe ordenarse convenientemente: “si no hay sociedad ni casa, por pequeña que sea la familia, que pueda subsistir en buen estado sin disciplina, mucho

---

<sup>176</sup> Ibid., vol. 2, p. 970 (IV, XII, 2).

<sup>177</sup> Wolin compara la Iglesia que diseña Calvino con una “especie de edificio de granito, un monumento inhumano, cuya estructura ha sido erigida para anticipar y contrarrestar la amenaza de la libertad humana”. WOLIN, *Política y Perspectiva*, p. 193.

<sup>178</sup> “Et cela afin que les Ministres ne soient point vagabonds, & qu’ils ne puissent s’ingérer de son propre autorité où leur bon semblerait”. [Y esto con el fin de que los Ministros no sean vagabundos, y que no puedan inmiscuirse con su autoridad donde les parezca bien]. Tercer Sínodo Nacional de las Iglesias Reformadas Francesas (Orleans, 25 de abril de 1562), art. 5, en AYMÓN, *Actes Ecclésiastiques*, vol. 1, pp. 24-25 (segunda paginación). También en: QUICK, *Synodicon in Gallia Reformata*, vol. 1, p. 24 (segunda paginación). Relacionado con ello, el art. 13 del Cuarto Sínodo Nacional de las Iglesias Reformadas Francesas (Lyon, 10 de agosto de 1563), en AYMÓN, *Actes Ecclésiastiques*, vol. 1, p. 34 (segunda paginación).

<sup>179</sup> “Rôle de Coureurs”, AYMÓN, *Actes Ecclésiastiques*, vol. 1, pp. 36-37 (segunda paginación). También en: QUICK, *Synodicon in Gallia Reformata*, vol. 1, pp. 46-47 (segunda paginación).

más necesaria ha de ser en la Iglesia, que debe mantenerse perfectamente ordenada”<sup>180</sup>. Hay que evitar la confusión de que las palabras se atropellen<sup>181</sup>, regular los horarios<sup>182</sup>, establecer procedimientos claros, fijar autoridades, aclarar dudas, disolver las disensiones, borrar las supersticiones superfluas, los emborronamientos misteriosos que puedan sostener autoridades sin fundamento. Todo debe hacerse con un rigor sencillo e implacable que conduzca a la unidad.

Para sostener esta fundación ordenada y precisa se debe actuar con diligencia. Antes de acoger a un nuevo pastor se examinarán sus conocimientos y se hará una inspección de sus costumbres y su familia. Para mantener la vida de la iglesia en un ambiente moral adecuado se establece la vigilancia mutua para mantener el orden y expulsar el pecado. Así los pastores deben conocer de antemano uno a uno quienes son los miembros de su parroquia “afin de ne recevoir pas un chacun à la Cene pele-mêle et

---

<sup>180</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 969 (IV, XI, 1).

<sup>181</sup> Por ejemplo, en el primer sínodo nacional francés de las Iglesias Reformadas francesas (París, 25 de mayo de 1559) se acuerda elegir un Presidente. Una de sus funciones será: “faire qu’un chacun parle en son rang & sans confusion, & pour imposer silence à ceux que seront trop âpres & contentieux, & pour les faire sortir s’ils ne veulent acquiescer, afin de délibérer sur les censures qu’on trouvera bon de leur faire”. [Hablar a cada uno según su clasificación y sin confusión, y silenciar a aquellos que sean demasiado violentos y contenciosos, y para hacerlos salir si no quieren asentir, con el fin de deliberar sobre las censuras que encontraremos apropiado aplicarles]. Art. 2, en AYMÓN, *Actes Ecclésiastiques*, vol. 1, p. 2 (segunda paginación). En este primer encuentro se fijan las bases del orden que necesitan para instituirse. En el art. 3 se insiste en la idea de evitar la “confusión” sobre la que Calvino tanto advierte en su tratado: “Quant aux Diacres, ou Anciens, du lieu où ledit Synode sera assemblé, ils pourront assister & proposer en leur ordre: toutefois, pour éviter confusion, il n’y aura que deux qui auront voix, & nul ne se départira de l’Assemblée sans congé”. [En cuanto a los diáconos o ancianos del lugar donde dicho Sínodo se reúna, podrán asistir y hacer propuestas siguiendo su orden: sin embargo, para evitar la confusión, sólo habrá dos que puedan hablar, y nadie se irá de la Asamblea sin permiso]. Ibid., vol. 1, p. 3 (segunda paginación).

<sup>182</sup> “[N]o haremos consistir el orden en aquellas vanas pompas, que en sí mismas no tienen más que un esplendor llamativo, sino en aquella disposición de todos los elementos que suprime la confusión, la barbarie, la contumacia y toda discusión...Ejemplos...son: que tengamos horas señaladas para la oración pública, para los sermones y los sacramentos; que durante el tiempo del sermón reine la tranquilidad y silencio; que se canten salmos, y que hay días fijos para celebrar la Cena del Señor; que las mujeres no intenten enseñar en la Iglesia (1 Cor. 14, 34); y otras cosas semejantes. Principalmente hay que clasificar aquí todo lo que sirve para mantener la disciplina, como el catecismo, las censuras eclesiásticas, la excomunión, los ayunos, y otras por el estilo”. Ibid., vol. 2, p. 952 (IV, X, 29).

sans discernement, mais après avoir faire diligemment veiller sur leur conduite”<sup>183</sup>.

Ordenar el culto a Dios es manejar la inaprensible experiencia espiritual en los cauces limitados de la vida humana, que además está acechada por incesantes peligros e inseguridades que mezclan constantemente la vida con la muerte. Así lo expresa Calvino:

A cualquier parte que nos volvamos, todo cuanto nos rodea, no solamente es sospechoso, sino que casi abiertamente nos está amenazando y no parece sino que está intentando darnos muerte. Entremos en un barco; entre nosotros y la muerte no hay, por decirlo así, más que un paso. Subamos a un caballo; basta que tropiece, para poner en peligro nuestra vida. Si vamos por la calle, cuantas son las tejas de los tejados, otros tantos son los peligros que nos amenazan. Si tenemos en la mano una espada o la tiene otro que está a nuestro lado, basta cualquier descuido para herirnos. Todas las fieras que vemos, están armadas contra nosotros. Y si nos encerramos en un jardín bien cercado donde no hay más que hermosura y placer, es posible que allí haya escondida una serpiente. Las casas en que habitamos, por estar expuestas a quemarse, durante el día nos amenazan con la pobreza, y por la noche con caer sobre nosotros. Nuestras posesiones, sometidas a granizo, las heladas, la sequía y las tormentas de toda clase, nos anuncian esterilidad y, por consiguiente, hambre. Y omito los venenos, las asechanzas, los latrocinios y las violencias, de las cuales algunas, aun estando en casa, andan tras nosotros, y otras nos siguen a dondequiera que vamos. Entre tales angustias, ¿no ha de sentirse el hombre miserable?; pues aun en vida, apenas vive, porque anda como si llevase de continuo un cuchillo en la garganta<sup>184</sup>.

Un mundo “frágil” lleno de limitaciones, sinsentido y amenazas que se vuelve vivible “tan pronto como la luz de la providencia de Dios se refleja en el alma fiel”<sup>185</sup>. Al

---

<sup>183</sup> [Para que no reciban a uno cualquiera a la Cena sin discernir sobre ello, sino después de haber hecho vigilar su conducta con diligencia]. Segundo Sínodo Nacional de las Iglesias Reformadas Francesas (Poitiers, 10 de marzo de 1560), art. XIII, en AYMÓN, *Actes Ecclésiastiques*, vol. 1, p. 17 (segunda paginación).

<sup>184</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. I, p. 145 (I, XVII, 10).

<sup>185</sup> Ibid., vol. I, p. 146 (I, XVII, 11).

ponernos en manos de Dios, al “comprender que el Padre celestial tiene todas las cosas sometidas a su poder de tal manera que las dirige como quiere y las gobierna con sabiduría de tal forma, que nada de cuanto existe sucede sino como él lo ordena”, el temor que nos provocaba la fortuna se disuelve, y el alma queda “libre” y “exenta” “de temor” y “de todo cuidado”<sup>186</sup>.

La confianza en que el poder de Dios frena el azar y ampara a los fieles les permite librarse del temor que les atormentaba. La institución de las iglesias para establecer el culto a Dios es el modo humano de elevarse por encima de ese abismo de muerte, de nada, que es insufrible para el hombre. Para sobreponerse a lo informe, lo imprevisible que siempre es algo cercano y amenazador, los seres humanos deben dar forma a la realidad, ordenarla y controlarla. El orden y la nitidez —que no haya escondites donde algún peligro pueda emboscarse— son esenciales. Controlar los movimientos, cancelar los libros peligrosos<sup>187</sup>, levantar acta de los acuerdos, regular los puntos de fe por escrito y ordenadamente, afinar las normas para que nada quede al margen de las instituciones y sus procedimientos. Cuando está establecida una Iglesia y se predica la palabra de Dios públicamente “à son de cloche”, dice un punto de uno de los Sínodos franceses, no son aconsejables las reuniones privadas para leer y comentar textos sagrados<sup>188</sup>, como no es conveniente dejar el gobierno de la iglesia al albur inconstante y desordenado del pueblo<sup>189</sup>.

---

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> Por ejemplo, las advertencias contra el libro de Castellio *Conseil à la pauvre France* (art. 9, AYMON, *Actes Ecclésiastiques*, vol. I, p. 48, segunda paginación), o el de Morély (art. 7, ibid., vol. I, p. 29, segunda paginación). Por lo demás, cualquier persona de la iglesia tiene prohibido publicar cualquier libro sin autorización previa del consistorio, así como los impresores y libreros están advertidos de no publicar libros sobre la religión o la disciplina de la Iglesia sin comunicarlo antes al consistorio (art. 26, ibid., vol. I, p. 27, segunda paginación).

<sup>188</sup> AYMON, *Actes Ecclésiastiques*, art. 32, vol. 1, p. 42, segunda paginación.

<sup>189</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 857 (IV, IV, 12).

Es un modo de gobierno que se explaya en las presencias, despreciando el culto a lo ausente y la ensoñación como marcas de debilidad ya superadas. Ya no hay nada que representar, Cristo está presente. El misterio está desvelado. Los cristianos son adultos, no necesitan la tutela de la ley ni ser enseñados “como a niños, con señales y figuras” como sucedía a los judíos<sup>190</sup>. En el mundo de presencias que viven los hombres y al que Dios ha descendido hecho hombre hay que discernir el camino a dios, discernir el bien del mal, la verdadera iglesia de las infamias papistas. Separar, ordenar, aglutinar y encaminarse a Dios.

### **Los espías del mundo interno**

La Palabra de Dios contenida en las Escrituras tiene una importancia trascendental. Tiene un valor objetivo, contiene en sí misma la revelación de la voluntad de Dios, por ello los hombres no han de añadirle nada; sólo tienen que administrarla con la mayor fidelidad procurando no corromperla. Una vez que Dios se ha encarnado en Cristo todas las dudas se disipan, todas las veladuras que pudieran empañar la interpretación de su significado se disuelven ante la radiante presencia de Cristo en la tierra:

Sin embargo, cuando al fin la sabiduría de Dios se manifestó abiertamente en carne humana, nos declaró todo cuanto con el entendimiento del hombre se puede comprender y se debe pensar del Padre celestial. Por eso ahora, desde que Cristo, el sol de justicia, salió, tenemos una perfecta iluminación de la divina verdad, cual la que brilla al mediodía, mientras antes era crepuscular<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Ibid., vol. 2, p. 940 (IV, X, 14).

<sup>191</sup> Ibid., vol. 2, p. 913 (IV, VIII, 7).



La encarnación de Dios supone una ruptura irreversible con los usos y costumbres anteriores, es decir, con el judaísmo. El testimonio de Cristo se convierte en el “último y eterno”. Dios ya no va a manifestarse más mediante profecías y revelaciones, hablando “bien por unos, bien por otros”: “de tal manera había llevado su doctrina a la perfección en su Hijo, que desea que su doctrina sea tenida por su última e inviolable voluntad”<sup>192</sup>. Es la promesa plenamente satisfecha, la solución que sacia todos los anhelos y las invocaciones y cancela la espera<sup>193</sup>. De este modo, Cristo se convierte en el único maestro, en el único rabí<sup>194</sup>.

Con la certeza de saber dónde hallar la verdad, y de tenerla al alcance de un modo tangible entre los hombres, el culto se ordena con más sencillez. No es necesario intensificar con inventos humanos el valor de la revelación divina y el poder que por sí misma da a los hombres. La fe tiene una fundación muy sólida en la Palabra de Dios. Sólo debe basarse en ella, atendiendo a una voz única, pero dentro de ella no hay límites para actuar. La Palabra de Dios es como un “arma espiritual” con la que los pastores de Cristo estarán preparados:

[Para] acometer cualquier hazaña, de manera que fueren todo el poder, la gloria, sabiduría y alteza del mundo a someterse y a obedecer a la Palabra de Dios; y confiados en su virtud tengan dominio sobre todos, desde el mayor al más pequeño; que edifiquen la casa del señor y destruyan la de

---

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Calvino lo expresa de este modo: “todas las ceremonias judaicas fueron sombra de lo que ha de venir, pero el cuerpo es de Cristo (Col. 2, 17)...[H]asta que Cristo se manifestó en carne, todos los signos lo figuraban como ausente, aunque Él mostrase interiormente a sus fieles su propia presencia y virtud...Si se quiere una solución más clara, podemos resumirlo como sigue: En primer lugar, todas las ceremonias que hubo en la Ley de Moisés son vanas y de ningún efecto, si no van dirigidas a Cristo. En segundo lugar, que de tal manera tenían en vista a Cristo, que al manifestarse en carne llegaron a su cumplimiento. Finalmente, que fue necesario que con la venida de Cristo quedase todo abolido, ni más ni menos que como la sombra se desvanece con la clara la del sol”. Ibid., vol. 2, pp. 1025-1026 (IV, XIV, 25). También ibid., vol. 2, p. 1027 (IV, 14, 26).

<sup>194</sup> Ibid., vol. 2, p. 914 (IV, VIII, 8).

Satanás; apacienten a las ovejas; ahuyenten a los lobos; instruyan y exhorten a los dóciles; convenzan a los rebeldes y contumaces, los riñan y sujeten, aten y desaten; y, en fin, si fuere precioso, truenen, lancen rayos; pero todo dentro de la palabra de Dios<sup>195</sup>.

La vigilancia que se ejerce hacia fuera, con los vecinos, también se ejerce hacia dentro. Los ojos que vigilan y dan cuenta de lo que sucede en el mundo externo se vuelven hacia dentro para inspeccionar los propios pensamientos. Cuando miran el mundo exterior solo pueden juzgar las acciones y los pensamientos siempre que se expresen, y de ese modo adquieran presencia externa. Debe haber *testigos*, o más bien había que decir *espías*. Tal vez por eso Calvino indica que de la hipocresía no trata la disciplina eclesiástica<sup>196</sup>.

Hacia dentro sólo pueden volverse los propios ojos, por decirlo metafóricamente. Nadie puede penetrar en la conciencia ajena, ni ésta está obligada por leyes humanas. Entre la conciencia y el mundo externo habría una barrera natural que se hace políticamente infranqueable. La conciencia, esa parte del mundo interno que se identifica con la consciencia, es una dimensión especial enajenada de la vida pública y de lo terrenal. Aunque no existieran más hombres la conciencia estaría igualmente obligada por la ley de Dios<sup>197</sup>. En ella el individuo entra en contacto con la trascendencia de forma directa. Es un “pensamiento”, o un “sentimiento”, que hace al hombre consciente del juicio divino de tal modo que no le permite ocultar sus pecados delante de ese tribunal:

Es una realidad intermedia entre Dios y los hombres, que no permite que la persona oculte en sí misma lo que sabe, sino que la *persigue* hasta

---

<sup>195</sup> Ibid., vol. 2, p. 914 (IV, VIII, 9).

<sup>196</sup> Ibid., vol. 2, p. 972 (IV, XII, 6 d).

<sup>197</sup> Ibid., vol. 2, p. 933 (IV, X, 4).

obligarla a reconocer su falta...Un simple conocimiento podría permanecer en el hombre como encerrado. En cambio, este pensamiento que hace comparecer al hombre delante del juicio de Dios es como una *guardia* puesta al hombre, que mira y observa todos sus secretos, para que ninguna cosa quede escondida. De aquí el proverbio antiguo: “La conciencia es como mil testigos”<sup>198</sup>.

Podemos preguntarnos si estos testigos-guardines descansan de su persecución, si velan por turnos o si están siempre despiertos a la vez. Mientras en el mundo externo se suceden los días y las noches podemos imaginarnos que el mundo interno que tiene como faro la conciencia y la presencia aquietante de Dios es como un día prolongado, una vigilia estable sin interrupciones ni hiatos, sin “luces crepusculares”. Una plaza sin escondites donde ni siquiera cabe el subterfugio de la hipocresía que admite —tal vez como válvula de escape— la vigilancia en el foro externo.

### **En Dios no hay sí y no**

En [Dios] no hay Sí y No (2Cor 1: 19); es decir, que no cambia, ni se contradice<sup>199</sup>.

Al encarnarse en Cristo Dios se hace hombre, y esto significa que adquiere un cuerpo que está sujeto a todas las determinaciones físicas del mundo natural: tiene una extensión, tiene límites, y está necesariamente obligado a existir en un lugar y en un

---

<sup>198</sup> Ibid., p. 932 (IV, X, 3). Cursiva añadida. Éste es un pensamiento en el que coincide Thomas Hobbes: “Afterwards, men made use of the same Word metaphorically, for the knowledge of their own secret facts, and secret thoughts, and therefore it is rhetorically said, that the Conscience is a thousand witnesses”. [Después, los hombres hicieron uso de la misma Palabra metafóricamente, para el conocimiento de sus propios hechos secretos, y pensamientos secretos, por lo que se dice retóricamente que la Conciencia es un millar de testigos]. Thomas HOBBS, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Revised Student Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 48 (part I, chap. 7).

<sup>199</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 1123 (IV, XVII, 50).

tiempo determinados. Su existencia sólo es posible si está localizado.

En Cristo se da una doble naturaleza. Es hombre y es Dios, pero en cuanto hombre es y se comporta como hombre, y en cuanto Dios como Dios. No se da una tercera naturaleza derivada de una fusión de ambas, ¡algo que no sea *ni* Dios *ni* hombre!<sup>200</sup>. Las naturalezas quedan distinguidas y sus cualidades son impenetrables. Ni se mezclan ni la una contagia a la otra. Dios no queda encerrado en un cuerpo al hacerse hombre<sup>201</sup>, como el hombre no adquiere cualidades divinas<sup>202</sup>.

Cristo en cuanto Dios está en todas partes, pero en cuanto hombre está sujeto a estar sólo en un lugar al mismo tiempo. Por eso Calvino piensa que los que alegan que el cuerpo de Cristo está presente en el pan y en el vino al comulgar están completamente confundidos. Cristo ascendió al cielo, lo que quiere decir que ya no está en la tierra. Calvino entiende la ascensión en el sentido de una traslación física y no acepta el argumento de que las escrituras hablan de que una nube se interpuso entre los apóstoles y Cristo y les impidió ver cómo éste subía al cielo:

¿Y qué significa la palabra ascensión, tantas veces repetida, sino que Jesucristo se trasladó de un lugar a otro? Ellos lo niegan, porque en su

<sup>200</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 1101 (IV, XVII, 30).

<sup>201</sup> “...el Hijo del Hombre estaba en la tierra, porque el mismo Cristo según la carne estuvo aquí abajo todo el tiempo de su vida mortal, y a la vez no dejaba de residir en el cielo, como Dios que era. Y por eso se dice en el mismo lugar que descendió del cielo según su divinidad; no que su divinidad haya bajado del cielo para encerrarse en el cuerpo, como en una mazmorra; sino porque si bien lo llenaba todo, sin embargo habitaba corporalmente, es decir, naturalmente en la humanidad de Cristo, y eso de un modo inefable”. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 1102 (IV, XVII, 30).

<sup>202</sup> “Enseña esta gente que Cristo está en todo lugar, pero sin forma. Dicen que no está en someter la naturaleza de un cuerpo glorioso a las leyes comunes de la naturaleza. Esta respuesta lleva en sí el error de Servet...a saber: que el cuerpo de Cristo después de su ascensión ha sido asumido por la divinidad. No digo que ellos sean de esta opinión. Mas si entre las dotes de un cuerpo glorificado se cuenta llenarlo todo de un modo invisible, es evidente que se le priva de la sustancia corporal y que no existirá diferencia alguna entre la divinidad y la humanidad. Además, si el cuerpo de Cristo es así de varias y de tan diferentes maneras, que en un lugar es visible y en otros invisible, ¿dónde está su naturaleza de cuerpo, que debe tener sus dimensiones y extensión? ¿Dónde la unidad de su ser?”. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 1099 (IV, XVII, 29).

opinión la altura no significa otra cosa que la majestad de su imperio. Pero de nuevo les pregunto, ¿cómo subió? ¿No se elevó hacia lo alto a la vista de sus discípulos? ¿No se refieren claramente los evangelistas que entró en el cielo? Pero la gente obstinada, para demostrar la agudeza de su sofistería, dice que una nube se interpuso entre ellos y no lo pudieron ver (Hch. 1, 9.11; Mc. 16,19; Lc. 24, 51). ¡Cómo si no debiera desaparecer un momento, si quería hacernos creer en su presencia invisible, o la nube no debiera cubrirlo, antes de que Él hubiera elevado un pie! Mas al ser elevado por el aire y al interponerse después entre Él y los discípulos la nube, demuestra que no lo debemos ya buscar en la tierra; de lo cual concluimos que ciertamente tiene su morada en el cielo<sup>203</sup>.

Siguiendo la lógica no podemos sostener que Cristo esté en la tierra y a la vez en el cielo: “si se quita a los cuerpos su medida y su ubicación, no estarán en ningún lugar y, por tanto, no existirán en absoluto”<sup>204</sup>.

La enseñanza de Agustín en este punto es acertada para Calvino y él la alega para sostener su argumentación:

‘Según el cuerpo, Jesucristo no está en todos los lugares. Porque hemos de cuidar de afirmar la divinidad del Mediador, que se ha hecho hombre, sin que con ello destruyamos la verdad de su cuerpo. Porque no se sigue —aunque Dios esté en todo lugar— que todo cuanto hay en Dios esté también en todo lugar como Dios’. Y luego da la razón: ‘Porque Cristo, no siendo más que uno, es Dios y Hombre a la vez en su Persona. En cuanto es

---

<sup>203</sup> Ibid., vol. 2, p. 1096 (IV, XVII, 27).

<sup>204</sup> Ibid., vol. 2, p. 1096 (IV, XVII, 28). Hobbes está en plena sintonía con este razonamiento: “No man therefore can conceive any thing, but he must conceive it in some place; and indueed with some determinate magnitude; and which may be divided into parts; nor that any thing is all in this place, all in another place at the same time; nor that two, or more things can be in one, and the same place at once”. [Por tanto, ningún hombre puede concebir ninguna cosa a menos que la conciba en algún lugar y dotada de alguna magnitud determinada, y que pueda ser dividida en partes; tampoco que alguna cosa esté entera en este lugar y entera en otro lugar al mismo tiempo, ni que dos o más cosas puedan estar en un mismo lugar a la vez]. HOBBS, *Leviathan*, p. 24 (part I, chap. 3).

Dios está en todo lugar; en cuanto es Hombre, está en el cielo<sup>205</sup>.

Dios ha ordenado el mundo de tal manera que no hay lugar para la contradicción, para el sí y el no. Las identidades son impermeables a los milagros. Esto no quiere decir que se pongan límites a la omnipotencia de Dios, que en cualquier momento podría hacer que las cosas fueran de otra manera, *pero no que algo sea algo y otra cosa a la vez*.

Dios tuvo a bien que Jesucristo se hiciese semejante a sus hermanos en todas las cosas excepto el pecado (Heb. 4, 15) ¿Cómo es nuestra carne? ¿No es finita? ¿No tiene una determinada extensión? ¿No ocupa lugar, y se toca y se ve? Mas, ¿por qué, dicen ellos, no puede hacer dios que una misma carne esté al mismo tiempo en diferentes lugares, en vez de estar vinculada a uno solo, y que carezca de toda forma y medida? ¡Qué desatino! ¿Qué es lo que piden de la potencia de Dios, sino que la carne al mismo tiempo sea y no sea carne? Esto es como si le pidieseis que la luz fuera a la vez luz y tinieblas. Mas Él quiere que a luz sea luz, y las tinieblas tinieblas; y quiere que la carne sea carne. Es verdad que Él puede, cuando le plazca, convertir las tinieblas en luz, y la luz en tinieblas. Mas pedir que la luz y las tinieblas no difieran entre sí, ¿qué es sino pervertir el orden y el curso de la sabiduría divina?<sup>206</sup>.

De este modo, parece que Dios sólo pudiera revolver las piezas de un puzzle o un mecano, ser el motor o el desencadenante de efectos programados en la naturaleza por él mismo pero nunca traicionarlos y traicionarse. Dios aparece como pura consciencia. Algo que nos recuerda a los razonamientos escolásticos medievales que sostenían

---

<sup>205</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 1097 (IV, XVII, 28). Miguel Servet consideraría, sin embargo, que ubicar a Cristo en el cielo es pensar en él con “mentalidad carnal”. Miguel SERVET, “Restitución del cristianismo (*Christianismi Restitutio*)”, trad. de Luis Betés y Ángel Alcalá, en *Obras completas*, introducción, edición y notas de Ángel Alcalá, seis volúmenes, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003-2006, vols. 5 y 6, 2006; vol. 5, p. 471 (II, II).

<sup>206</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 1093 (IV, XVII, 24).

exactamente lo mismo: Dios lo puede todo salvo lo que implica contradicción<sup>207</sup>.

Que no hubiera equívocos en este punto debía de ser muy importante para Calvino. Le dedica muchas páginas como suele hacer para los temas que considera espinosos. Cuando entra en uno de ellos, su forma de exposición avanza con razonamientos casi obsesivos dispuestos para dejar zanjadas todas las dudas. Procura considerar todos los aspectos de la cuestión, revisa las opiniones al respecto, las rebate cuando es necesario, hasta llegar a resolver la cuestión.

Al revisar estas consideraciones, nos puede costar comprender que el racionalismo pueda penetrar en una mentalidad religiosa que se fía de hechos sobrenaturales, de presencias invisibles, que se mueve por la fe. Sin embargo, ambos estímulos conviven sin ninguna dificultad porque se separan de forma muy limpia. El mundo terrenal y el mundo espiritual son dos facetas distintas, que no se mezclan, aunque conviven juntas. “Es preciso que la carne sea cuerpo, y que el espíritu sea espíritu; cada uno en el estado y condición en que Dios lo creó”<sup>208</sup>. El mundo terrenal es puramente terrenal, de él — limitado y sujeto a la muerte como es— no emana nada espiritual<sup>209</sup>. Está sometido a las identidades y al espacio y al tiempo, lo que significa que no tiene intrínsecamente la fuerza vivificadora que mueve a lo eterno y que sólo lo divino —lo que viene del cielo— posee. Es ésta una visión muy materialista y desencantada. En el mundo natural no hay misterio alguno. Atribuirle a los objetos o a las creaciones humanas dotes o cualidades

---

<sup>207</sup> Véase capítulo 1, p. 31.

<sup>208</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, p. 1093 (IV, XVII, 24).

<sup>209</sup> Así por ejemplo critica Calvino a los que entienden que del pan pueda surgir el alimento de nuestro espíritu: “Decimos que Jesucristo desciende hasta nosotros, tanto por el signo exterior y visible, como por su Espíritu, para vivificar verdaderamente nuestras almas con la sustancia de su carne y de su sangre. Los que no entienden que esto puede realizarse sin muchos milagros, más que nada son unos necios e insensatos; ya que no hay cosa más contraria a la razón humana que afirmar que las almas reciben su vida espiritual y celestial de la carne, que tiene su origen y principio de la tierra y está sujeta a la muerte. No existe nada más increíble que afirmar que cosas tan distantes entre sí como lo están el cielo y la tierra, no solamente se juntan, sino que se unen de modo que nuestras almas reciben el alimento de la carne de Cristo, sin que ella baje del cielo”. Ibid., vol. 2, p. 1092 (IV, XVII, 24).

espirituales es para Calvino magia, hechicería, encantamiento o superstición. Los objetos sólo pueden adquirir una cualidad sagrada, sacramental, cuando van unidos a la Palabra, una palabra que ha de tener siempre un origen legítimo, es decir, estar reconocida en las Escrituras. No es la palabra humana:

[L]a verdadera administración de los sacramentos no consiste sino en la Palabra...Porque no hemos de imaginarnos una especie de encantamiento, o conjuro mágico, como si bastase murmurar las palabras sobre las criaturas insensibles; sino que debemos entender que la Palabra por la cual son consagrados los sacramentos es una predicación viva, que edifica a quienes la oyen; que entra y penetra en su entendimiento, que se imprime en su corazón, y que muestra su virtud haciendo y cumpliendo lo que promete<sup>210</sup>.

Los milagros se entienden como el fruto de una acción que fuerza a la naturaleza de un modo inasequible a los hombres pero sin que ésta pierda su entidad:

Los que objetan que Cristo salió del sepulcro sellado, y que estando cerradas las puertas entró a donde estaban reunidos los discípulos, no sirve de nada para defender su error (Mt. 28, 6; Jn. 20,19). Porque así como el agua sirvió a Jesucristo de calle pavimentada cuando anduvo sobre el lago (Mt. 14, 25), así también no debe parecerles extraño que la dureza de la piedra haya cedido para dejarle pasar; aunque parece ser más probable que la piedra, a su mandato, se separó; y después de pasar Él, volvió a su anterior lugar. Ni entrar con las puertas cerradas quiere decir lo mismo que penetrar por la materia sólida, sino que por virtud divina se abrió, de manera que milagrosamente se encontró en medio de sus discípulos, aunque las puertas estaban cerradas<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> Ibid., vol. 2, p. 1113 (IV, XVII, 39).

<sup>211</sup> Ibid., vol. 2, p. 1100 (IV, XVII, 29).



### **La distancia entre el mundo natural y el mundo espiritual**

Al separarlos tan abruptamente por imperativo lógico, el mundo natural queda deslumbrado, sin misterio, perceptible con absoluta nitidez, llano y manejable, algo que podemos investigar y administrar con nuestro gobierno y las dotes de nuestra inteligencia. Los sacramentos son objeto de análisis riguroso porque son momentos especiales en los que interseccionan lo humano y lo divino, las acciones y los objetos que forman parte del entorno humano y los significados que sólo proceden de Dios. La comunión es especialmente sensible.

Para Calvino está claro que el pan y el vino no son nada en sí mismos, en ellos Cristo no está presente, como habíamos dicho, pues la coherencia lógica así nos obliga a considerarlo (el cuerpo de Cristo está en el cielo, luego no puede estar a la vez en la tierra, y mucho menos en varios sitios de la tierra). El pan y el vino apenas son *signos* del cuerpo y de la sangre de Cristo. Pero cuando veneramos a Cristo debemos venerarlo en el cielo, donde se halla, no en la tierra, no en el pan y el vino<sup>212</sup>. Eso sería una nefasta idolatría. Para llegar a aceptar que son signos hay que considerar que “la palabra de Cristo” no se comprende con la gramática<sup>213</sup>. Cuando Cristo dice este es mi cuerpo y esta es mi sangre sosteniendo el pan y el vino está hablando en un sentido “figurado”, no debemos entenderlo literalmente. Ahora bien, considerando que son signos y no la realidad del cuerpo de Cristo, ¿la comunión es solo un acto intelectual? ¿Realmente los cristianos no participan del cuerpo y la sangre de Cristo?

Sobre el mundo natural parece que se puede llevar la coherencia hasta el final. El mundo natural abarca hasta la naturaleza humana de Cristo. A partir de su naturaleza divina, la comprensión choca con dificultades. Calvino reconoce las limitaciones de

---

<sup>212</sup> Ibid., vol. 2, p. 1111 (IV, XVII, 37).

<sup>213</sup> Ibid., vol. 2, p. 1087 (IV, XVII, 20).

nuestro entendimiento y del lenguaje para dar cuenta de lo que significa comulgar:

[E]xhorto a los lectores a no mantener sus sentidos en tan pequeños y estrechos límites, sino a que se esfuercen por subir mucho más alto de adonde yo les puedo llevar. Porque yo mismo, siempre que trato de esta materia, después de esforzarme en decir cuanto me es posible, creo que he dicho aún muy poco. Tan grande es su dignidad y excelencia, que no la puedo comprender. Y aunque el entendimiento pueda ir más allá de lo que la lengua puede declarar y exponer, el mismo entendimiento se queda corto y no puede llegar más allá. No queda, pues, más que admirar y adorar este misterio, que ni el entendimiento puede comprender, ni la lengua declarar<sup>214</sup>.

Al acceder a la dimensión espiritual y querer entender y explicar qué sucede, por que Calvino no renuncia a ello a pesar de las dificultades que acaba de exponer<sup>215</sup>, la razón se encuentra en dificultades, el razonamiento pierde claridad y parece irremediable saltarse la lógica sin saltarse la lógica:

[E]l Hijo del Hombre estaba en la tierra, porque el mismo Cristo según la carne estuvo aquí abajo todo el tiempo de su vida mortal, y a la vez no dejaba de residir en el cielo, como Dios que era. Y por eso se dice en el mismo lugar que descendió del cielo según su divinidad; no que su divinidad haya bajado del cielo para encerrarse en el cuerpo, como en una mazmorra; sino porque si bien lo llenaba todo, sin embargo habitaba corporalmente, es decir, naturalmente en la humanidad de Cristo, *y eso de un modo inefable*<sup>216</sup>.

En cuanto a la comunión señala:

---

<sup>214</sup> Ibid., vol. 2, p. 1075 (IV, XVII, 7).

<sup>215</sup> “No obstante, propondré aquí el resumen de mi doctrina, la cual, como no dudo que es verdadera, así también espero que las personas sencillas y temerosas de Dios la aprobarán”. Ibid., vol. 2, p. 1075 (IV, XVII, 7).

<sup>216</sup> Ibid., vol. 2, p. 1102 (IV, XVII, 30). Énfasis añadido.

Nosotros no alimentamos menos la fe con la participación del cuerpo que hemos expuesto, que los que creen necesario bajar a Cristo del cielo. Sin embargo, confieso gustosamente que rechazo la mezcla que ellos quieren establecer de Jesucristo con nuestras almas como si ella se introdujese por un alambique, *pues nos debe bastar que Jesucristo, de la sustancia de su carne, inspire vida en nuestra alma, y que su misma carne destile vida en nosotros, aunque ella no entre en nosotros*<sup>217</sup>.

Los cuerpos no pueden mezclarse, eso sería una visión burda y contraria a los parámetros de un dios que “ni cambia ni se contradice”; la alquimia es espiritual pero no por ello menos real. Se produce una verdadera comunicación entre el alma del creyente y el cuerpo de Cristo.

Nos hemos detenido en analizar estos razonamientos para ver el alcance fundamental del principio de no contradicción en la mentalidad calvinista; un principio que tiene conexiones muy hondas con la teoría política que está fermentando bajo su influencia. Como vemos, en el significado de la comunión entramos en una dimensión trastocada por la que resbala el razonamiento, pero Calvino logra pasar por ello sin perder sus amarres cargados de lucidez. Una lucidez que se considera una garantía esencial para acoplar la inteligencia con la realidad y que es la baza principal del pensamiento dialéctico.

---

<sup>217</sup> Ibid., vol. 2, p. 1103 (IV, XVII, 31). Énfasis añadido.

## Capítulo 3

### Rudolph Agricola y la afirmación dialéctica

Cuando Petrus Ramus (1515-1572) afronta el descrédito que le merecen las enseñanzas que ha recibido en la escuela, explica que el único autor que ha tratado adecuadamente la dialéctica, considerando su utilidad, ha sido Rudolph Agricola (Roelof Huisman) (1444-1485)<sup>218</sup>. Su nueva visión de la dialéctica, que él conoce a través de Jean Sturm (1507-1589), le resultó tan inspiradora que le hizo entusiasmarse con esta disciplina que en la escuela le había parecido tan hueca<sup>219</sup>.

Estas notas autobiográficas nos dan la pista de que Agricola puede ser una pieza básica para comprender la reforma pedagógica de Ramus y en términos más amplios el proceso de descomposición de la retórica y de consagración de la dialéctica que está cristalizando en el siglo dieciséis. Nacido en Baflo, cerca de Groningen, (Holanda) en 1444, probablemente de niño Agricola recibió sus primeras enseñanzas en el monasterio benedictino de Selwerd, donde su padre fue nombrado abad el mismo día de su

---

<sup>218</sup> “Rodolphus Agricola primus omnium post beata Graeciae Italiaeque tempora eximium illum logicae facultatis usum revocavit, ut juvenus a poetis et oratoribus disceret non solum pure loqui et ornate dicere, sed de propositis rebus acute cogitare prudenterque judicare”. [Rudolph Agricola fue el primero de todos después de los tiempos felices de Grecia e Italia que recuperó ese uso extraordinario de la facultad de la lógica, para que los jóvenes aprendieran de los poetas y los oradores no sólo a hablar correctamente y a decir con elegancia, sino a pensar con agudeza y a juzgar con prudencia sobre las cosas propuestas]. Petrus RAMUS, “Praefatio”, en *Scholae in Liberales Artes* (1569), with an introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970, α2v. Citado en Peter MACK, *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, E. J. Brill, Leiden, New York, 1993, p. 343.

<sup>219</sup> “Hos dialecticos tam insignes tamque amabiles fructus Ioannes Sturmius ex Agricola Schola Lutetiam Parisiorum primus attulit, academiam academiarum principem incredibili tam insperatae utilitatis desiderio inflammavit”. [Jean Sturm fue el primero que trajo estos frutos dialécticos tan eminentes y tan amables de la escuela de Agricola a París e hizo que en la principal de las universidades se encendiera un deseo increíble por tan inesperada utilidad]. RAMUS, “Praefatio”, en *Scholae in Liberales Artes* (1569), α2v. Citado en MACK, *Renaissance Argument*, pp. 343-244.

nacimiento<sup>220</sup>. Los siete años de la Maestría en Artes los realizó en Lovaina. A esta formación escolástica, desde el principio tocada por la lectura de Marco Fabio Quintiliano (ca. 39-ca. 95) y Marco Tulio Cicerón (106-43 a. e. c.)<sup>221</sup>, se añadirá una amplia formación humanista recibida de primera mano en el norte de Italia. Con veinticinco años viajó a Pavía (1469) para estudiar derecho en su Universidad, muy atractiva entonces para los estudiantes del norte como él. Luego se trasladó a Ferrara (1475) interesado en la enseñanza del griego que allí se ofrecía<sup>222</sup>. En Ferrara estudia con Battista Guarino (1434–1513), hijo del famoso maestro Guarino da Verona (1370-1460)<sup>223</sup>. Toda esta formación le inspirará para sentar las bases de una dialéctica renovada, que permita superar la versión escolástica imperante en las escuelas (principalmente la de Petrus Hispanus) y a su vez actualizar con voz propia el legado de los que aparecen en su obra *De la invención dialéctica* (1479)<sup>224</sup> como sus maestros esenciales. Es decir, Aristóteles (384-322 a. e. c.), Boecio (480-524/525), Cicerón y Quintiliano.

### **Dialéctica y retórica**

Agricola entiende la dialéctica como el arte que se ocupa con exclusividad de dotar de argumentos a la *oratio*:

[La dialéctica es] el arte de razonar con probabilidad de cualquier tema que se proponga en la medida en que la naturaleza del tema permita crear

<sup>220</sup> Jos M. M. HERMANS, “Agricola and his books, with some remarks on the scriptorium of Selwerd”, en F. AKKERMAN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 133.

<sup>221</sup> Ibidem.

<sup>222</sup> MACK, *Renaissance Argument*, pp. 117-119.

<sup>223</sup> Ibid., 119. Eckhard KEBLER, “Renaissance Humanism: the Rhetorical Turn”, Paper given at the Annual Meeting of the Renaissance Society of America, Toronto, 27-29 March 2003. Disponible en: <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Kessler/Toronto2003.htm> (13-8-12).

<sup>224</sup> Se publica por primera vez en 1515 en Lovaina. Marc VAN DER POEL, “Introduction”, en Rodolphe AGRICOLA, *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, Choix de textes, introduction, édition, traduction et notes par Marc van der Poel, edición bilingüe en latín y en francés, Honoré Champion, Paris, 1997, p. 38.

convicción<sup>225</sup>.

En su planteamiento se reconocen tres tipos de disciplinas: las artes que se dedican al conocimiento de la naturaleza de las cosas, las artes que conciernen a enmendar la vida de los hombres y, finalmente, las artes que tratan las reglas del *deir*. Dentro de esta última categoría entraría la dialéctica a la que Agricola reserva la tarea de más enjundia.

Explica que en todo discurso (*oratio*) intervienen tres elementos, quien habla, quien escucha y el tema del que se habla<sup>226</sup>. Por ello es necesario que el orador se exprese con claridad, que el auditorio quiera escuchar lo que le dicen y que lo que se diga resulte probable y fidedigno. Correlativamente las tres artes del decir atienden cada uno de estos aspectos. La gramática nos enseña a hablar sin cometer errores y de forma clara. Seguidamente la retórica nos aporta un estilo elegante y culto y todos aquellos artificios que hacen el discurso atractivo para los oídos. Finalmente la dialéctica nos enseña a hablar con probabilidad de cualquier tema del que pueda hablarse. La conclusión de este reparto de tareas es que todo lo que concierne a la *invención* —encontrar los argumentos apropiados para un asunto— es una labor propia y exclusiva de la dialéctica<sup>227</sup>.

En este esquema heredado por la tradición ramista, la retórica queda reducida a *ornatus*, despolitizada y desplazada como forma de pensamiento complementaria y

---

<sup>225</sup> “[A]rs probabiliter de qualibet re proposita disserendi, prout cuiusque natura capax esse fidei poterit”. Rodolphe AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, en *Ecrits sur la dialectique et l’humanisme*, Choix de textes, introduction, édition, traduction et notes par Marc van der Poel, edición bilingüe en latín y en francés, Honoré Champion, Paris, 1997, pp. 118-119 (libro 2, cap. 2). James Richard McNALLY, “Rudolph Agricola’s *De Inventione Dialectica Libri Tres*: A Translation of Selected Chapters”, *Speech Monographs*, vol. XXXIV, n.º 4 (November, 1967), p. 408.

<sup>226</sup> Esto es idéntico a lo que Aristóteles plantea en la *Retórica*: “en el discurso se implican tres factores: quién habla, de qué habla y para quién”. ARISTÓTELES, *Retórica*, intr., trad. y notas de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 2005, p. 63 (libro I, cap. 3, 1358b). Ésta es la edición que utilizaremos en este trabajo, salvo que se indique otra cosa.

<sup>227</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 114-115 (libro 2, cap. 2). MC NALLY, “Rudolph Agricola’s de Inventione Dialectica Libri Tres”, p. 407.

hermana de la dialéctica<sup>228</sup>. Su lugar lo ocupa una dialéctica ensanchada que toma prestados muchos de sus planteamientos<sup>229</sup>, pero que a la vez se ciñe sin reservas a las reglas lógicas que permiten validar la calidad de los argumentos<sup>230</sup>.

### *Probabile disserendi*

Agricola nos sitúa de entrada en un mundo en el que la mayor parte de las cosas que sabemos son inciertas. Las verdades indubitables son solo una minoría<sup>231</sup>. Por ello el discurso casi siempre se mueve en el terreno de lo *probable* y es necesario disponer de una teoría adecuada que nos permita articular argumentaciones *convincentes* sobre ello. A pesar de este punto de partida, tan cercano a la idea retórica de *verosimilitud*, lo que logra en cambio su planteamiento es hacer irrelevantes las diferencias entre los grados de

<sup>228</sup> “La retórica es una contrapartida de la dialéctica, ya que ambas se refieren a determinadas cuestiones cuyo conocimiento es en cierto sentido común a todos y no propio de una ciencia definida”. ARISTÓTELES, *Retórica*, p. 45 (libro I, cap. 1, 1354a, 1-5). Por su parte, en otra traducción al uso en castellano, obra de Quintín Racionero, se prefiere la fórmula siguiente: “La retórica es una antístrofa de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada”. ARISTÓTELES, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 161 (135a, líneas 1-4). Racionero explica la dificultad de traducir “antistrophos”. El término procede según parece del término *antistrophein* empleado por Platón para designar el movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con lo que el coro se desplaza en las representaciones teatrales. Según Racionero el sentido de la metáfora es, pues, que entre la dialéctica y la retórica se da, a la vez, identidad y oposición. Ibidem, nota 1.

También se dice en esta obra: “la retórica resulta ser una especie de ramificación de la dialéctica y del estudio de los comportamientos al que es justo denominar política”. ARISTÓTELES, *Retórica*, p. 54 (1356a).

<sup>229</sup> “Ironically, in view of Agricola’s denigration of rhetoric, his borrowings from this discipline were so extensive as to outweigh the logical content itself, and Agricolan dialectic has properly been labeled ‘rhetorical’”. [Irónicamente, en vista de la denigración de la retórica que hace Agricola, toma prestadas tantas cosas de esta disciplina que llegan a pesar más que el propio contenido lógico, y la dialéctica de Agricola ha sido con acierto etiquetada de retórica]. McNALLY, “Rudolph Agricola’s *De Inventione Dialectica Libri Tres*”, p. 394.

<sup>230</sup> “Una argumentación es coherente si sus elementos están en una relación interna tal que pueden expresarse en la forma de un silogismo o de otra forma de argumentación, permitiendo deducir que los elementos son coherentes entre sí y están conectados por una relación necesaria”. AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 102-103 (libro 2, cap. 1). McNALLY, “Rudolph Agricola’s *De Inventione Dialectica Libri Tres*”, p. 404. J. Prins llama la atención sobre este pasaje que denota que, aunque le dedica poca atención, Agricola aprecia la importancia del juicio como parte de la dialéctica. J. PRINS, “The Influence of Agricola and Melanchthon on Hobbes’ Early Philosophy of Science”, en F. AKKERMAN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 295, nota 7.

<sup>231</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 72-73 (libro 1, cap. 1).

certidumbre y relajar así las fronteras entre la argumentación científica, la dialéctica y la retórica<sup>232</sup>. Para él la dialéctica es el arte universal del discurso válido para cualquier tema y para cualquier contexto.

La nota de probabilidad que incluye en su definición<sup>233</sup> no excluye la certidumbre pues, como él señala, los argumentos necesarios son la forma máxima de probabilidad:

En tanto que calificamos de probable (*probabile*) no sólo a lo que es discutible o sobre lo que se pueden tener opiniones opuestas, sino también de más probable lo que es más seguro (*certius*), y como lo más probable a lo que es irrecusable (*indubitatum*), entonces todas las artes imaginables se ocupan de cosas probables<sup>234</sup>.

Además de extender la noción de *probabile* hasta incluir lo *indubitatum*, esta reflexión abre el interrogante de cuál es la singularidad de la dialéctica. Agricola se lo plantea y considera que lo propio de la dialéctica es que sirve de base para las demás artes. Permite estudiar un asunto, conocer qué es, cuáles son sus causas y cuáles son sus consecuencias. El contenido de todo ello (la definición, las causas y las consecuencias) será propio de cada arte, así como abordar desde de un punto de vista universal qué son definición, causa, género, o especie, es la materia propia de la metafísica, pero la dialéctica es el *instrumento* que nos enseña a razonar, el instrumento que nos permite discernir en cada materia lo verdadero de lo falso<sup>235</sup>.

En ello Agricola es fiel al esquema aristotélico. En los *Tópicos* Aristóteles señala que la dialéctica es útil “para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en

---

<sup>232</sup> Walter J. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, pp. 101-103.

<sup>233</sup> Véase nota 225.

<sup>234</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 126-127 (libro II, cap. 6).

<sup>235</sup> Ibid., pp. 130-133 (libro 2, cap. 7).



filosofía” y sobre este último punto señala que la razón es que “pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa”. A estas tres cosas se añade su utilidad general “para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento”<sup>236</sup>:

En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos<sup>237</sup>.

En otro punto Agricola muestra la amplitud de su idea de *probabile*. En un sentido análogo en el que Aristóteles plantea que los dialécticos disputan sobre lo que no está aceptado como verdadero o falso, Agricola sostiene que lo normal es enseñar sobre lo que no es evidente, pues lo evidente no necesita explicación, pero eso no excluye que también enseñemos sobre las cosas que sabemos a ciencia cierta<sup>238</sup>. Por todo ello, el *probabile disserendi* que menciona Agricola, como señala Peter Mack en su estudio, radicaría más en la forma de argumentar que en la base de certidumbre sobre la que se basa el contenido de lo que se dice<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> ARISTÓTELES, “Tópicos”, en *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I, intr., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982, p. 92 (libro I, 101a, 27-28, 32-35).

<sup>237</sup> Ibid., pp. 92-93 (libro I, 101a, 36-39-101b, 1-4).

<sup>238</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 124-127 (libro II, cap. 6). “[N]adie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto, en efecto, no ofrece dificultad, aquello, en cambio, nadie lo haría suyo”. ARISTÓTELES, “Tópicos”, pp. 104-105 (104a, 5-9).

<sup>239</sup> “Further it seems that the word *probabiliter* refers not so much to the type of material used in arguing, as to the manner in which the argument is carried on, and to its intended effect. In most cases convincingly is the appropriate English translation for Agricola’s *probabiliter*”. [Además parece que la palabra *probabiliter* se refiere no tanto al material utilizado al argumentar como a la manera en la que el argumento es llevado a

Aparentemente, al no salir del terreno de los saberes a la medida humana, en los que lo que importa es lo que creemos y logramos hacer creer, Agricola no abandona a sus maestros retóricos que enseñan que de nada sirve que algo sea verdad si no logramos que otros lo perciban así<sup>240</sup>. Su reconocimiento al valor de la *evidentia* retórica apunta en este sentido<sup>241</sup>. Pero también crea la idea que heredará Ramus de que la *oratio* es un *continuum* indiferenciado regido por pautas similares, tomadas en parte de la dialéctica y en parte de la retórica tradicionales, pero firmemente amarradas a las formas dialécticas de la argumentación. Un esquema en el que, a diferencia de la visión matricial de Aristóteles, la retórica ha perdido entidad por sí misma y lo que queda de ella se ha metamorfoseado al interior de un esquema dialéctico.

### **El dialéctico como orador**

La dialéctica a la que reconoce la función filosófica básica de discernir lo verdadero de lo falso asoma también en su escrito como un instrumento cívico que suplanta en su función a la retórica. No sólo muchos de los ejemplos que emplea conciernen a la política. Además escribe abiertamente que quienes necesitan de la dialéctica y del sistema de *loci* que él propone son sobre todo aquellos que desempeñan su profesión en el gobierno y en los tribunales y que tienen que convencer al pueblo y educarle en los valores de la justicia y la piedad<sup>242</sup>. Por ello la dialéctica debe saber descender al lenguaje y a las formas de pensamiento comprensibles a la mayoría, adquirir un tono popular al que Agricola se refiere con un matiz despectivo: igual que la cítara

---

cabo y al efecto que busca. En la mayoría de los casos, convincentemente es la traducción inglesa apropiada para el *probabiliter* de Agricola]. MACK, *Renaissance Argument*, p. 173.

<sup>240</sup> Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 337.

<sup>241</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 240-241 (libro 3, cap. 3).

<sup>242</sup> Ibid., pp. 72-73 (libro 1, cap. 1).

complace a los oídos delicados, a lo grosero conviene lo grosero (*Crassis enim...crassa conveniunt*)<sup>243</sup>.

El planteamiento de Agricola resulta muy ambivalente. A pesar de introducirnos en un mundo de verdades no absolutas, que nos aproximaría al entendimiento de lo retórico como campo de lo verosímil (Quintiliano o Aristóteles), un mundo para el que estaría diseñado la dialéctica como *probabiliter disserendi*; como decíamos, Agricola nos sorprende importando elementos de la lógica aristotélica pensados para tratar con los razonamientos demostrativos que atañen a las verdades universales y los aplica como propios de la dialéctica, de esta dialéctica que ha engullido y a la vez suplantado a la retórica en su tarea de modular el discurso persuasivo. Una dialéctica que ha reblandeciendo sus contornos y se ha refrescado cobrado vida con ejemplos literarios y un tono pretendidamente práctico, pero sin diluir su corazón lógico. Aunque dilata su alcance para acoger ideas sobre el valor del *ethos* del orador<sup>244</sup> o la importancia de conmover los afectos, totalmente ajenos a un tratado de dialéctica tradicional, su entraña no es ajena a la tradición escolástica en la que se ha formado. Agricola se mantiene dentro de la visión del *ars disputatrix*, en el que las dudas se resuelven mediante la fricción de los argumentos en una *disputatio*<sup>245</sup>, y que no pierde de vista el valor axiomático, central, del principio de identidad.

En su teoría la *inventio* queda encauzada como la forma de encontrar el “término

---

<sup>243</sup> Ibidem.

<sup>244</sup> “Una elocuencia que persuade de hacer el mal o que defiende los crímenes, nos parece que no es digna de su nombre. Pero la elocuencia que incita a lo mejor y que alaba las buenas acciones, la consideramos como la más bella y la más noble del mundo”. Rodolphe AGRICOLA, “Eloge de la philosophie et des arts (*In laudem philosophiae et reliquarum artium*)”, en *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, Choix de textes, introduction, édition, traduction et notes par Marc van der Poel, edición bilingüe en latín y en francés, Honoré Champion, Paris, 1997, pp. 52-53.

<sup>245</sup> AGRICOLA, “De l'invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 72-73 (libro 1, cap. 1), pp. 136-137 (libro 2, cap. 15). Las palabras que utiliza el autor en estos casos para referirse a la idea de una disputa son “certamen” y “altercatio”.

medio” o “argumento” siguiendo el modelo de las formas aptas para argumentar, sean perfectas o imperfectas, y que se rige por la regla básica que aporta Aristóteles para la lógica demostrativa<sup>246</sup>: las cosas que son verdad concuerdan y no puede existir contradicción entre dos cosas que son verdad. El ejemplo que aporta para ilustrarlo es un silogismo de este mismo calado: si todo ser vivo es una sustancia y todo hombre es un ser vivo, entonces todo hombre es una sustancia<sup>247</sup>.

El *iudicium*, por su parte, que es la segunda parte de la dialéctica y sirve para valorar la validez de los argumentos, se postula como una regla “certa et firma”, ajena a la ductilidad de la medida de los *lesbos* que menciona Aristóteles y que en este ámbito, señala, resultaría falaz<sup>248</sup>.

### **Desnaturalización de la retórica**

En esta componenda que Ramus radicalizará, escindiendo *ratio* y *oratio* con mayor esquematismo, es sensible la diferencia con Cicerón, al que sin embargo toman como referente<sup>249</sup>. Cicerón distingue *hablar* de *decir* y a la vez entiende que ambas son formas de

<sup>246</sup> Lo señala Marc van der Poel en *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, p. 77, nota 2.

<sup>247</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 76-79 (libro 1, cap. 2). Sobre este pasaje Peter Mack comenta: “It is very striking and rather surprising that Agricola should illustrate his concept of things agreeing with a standard example of a syllogism, the first mood of the first figure. This argument would be regarded as universally true. At the very least it illustrates the way in which the idea of probabilism tends to be expressed in terms which are more appropriate to necessary arguments. It also implies that the *probabile* or convincing includes arguments which are certain”. [Es muy llamativo y más bien sorprendente que Agricola ilustrara su concepto de cosas que están de acuerdo con un ejemplo estándar de silogismo, el primer modo de la primera figura. Este argumento podría ser considerado como universalmente verdadero. Como poco ilustra la forma en que la idea de probabilismo tiene a expresarse en términos que son más apropiados para los argumentos necesarios. También implica que el *probabile* o convincente incluye argumentos que son ciertos]. MACK, *Renaissance Argument*, p. 171.

<sup>248</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 78-81 (libro 1, cap. 2).

<sup>249</sup> En este sentido es interesante la apreciación de F. Muller cuando escribe: “S’il [Agricola] est bien le premier à gauchir la logique pour en faire un arsenal rhétorique, inaugurant ainsi ce que le Professeur Risse appelle la tradition des logiciens-rhétieurs —au demeurant plus rhétieurs que logiciens—, il va sans dire que la logique n’a rien gagné à cette évolution. En effet, cette logique rhétorique et littéraire, fondée comme toute logique jusqu’au XIXe siècle sur Aristote, se singularisait cependant par une critique parfois sévère du texte même des *Topiques*, auquel ces logiciens-rhétieurs reprochent sa longueur, son obscurité et sa confusion; ils lui préféraient la brièveté, la clarté, la simplicité et l’élégance des *Topiques* de Cicéron —qui

pensamiento en sí mismas y que la una necesita de la otra.

El ser perfecto orador consiste, no sólo en tener las facultades propias del bien decir, sino también la ciencia de los dialécticos, que es vecina y hermana del arte oratorio. Aunque una cosa parezca la oración y otra la disputa, y no sea lo mismo hablar que decir, sin embargo, una y otra cosa estriban en el razonamiento. Pertenezca en buen hora a los dialécticos el arte de la disputa, pertenezca a los oradores el de bien decir y adornar. Cenon, maestro de los estoicos, solía indicar con la mano la diferencia entre estas artes cuando apretaba los dedos y cerraba el puño, daba a entender la dialéctica. Y comparaba la elocuencia con la palma de la mano abierta y extendida. Y antes que él, Aristóteles, al principio de su Retórica, dice que esta arte corresponde en su mayor parte a la dialéctica con esta diferencia: en la primera, es el arte de decir más extenso, y en la segunda, es el de hablar más recogido. Quiero, pues, que el orador perfecto conozca de la dialéctica todo lo que pueda adornarse con las galas del bien decir<sup>250</sup>.

El giro dialéctico de Agricola consiste en comenzar por reconocer y aceptar la diferencia entre la *oratio perpetua* de la elocuencia y la *oratio concisa* de las disputas para concluir en que debido al denominador común de que ambas enseñan (y teniendo en

---

devenait ainsi, notamment chez Agricola, mais aussi chez Ramus, un logicien, ce que Cicéron non seulement n'a jamais été, mais n'a jamais prétendu être...". [Si [Agricola] es el primero en deformar la lógica para hacer de ella un arsenal retórico, inaugurando así lo que el Profesor Risse denomina la tradición de los lógicos-rétores —permaneciendo más rétores que lógicos—, ni qué decir tiene que la lógica no ha ganado nada con esta evolución. En efecto, esta lógica retórica y literaria, fundada como toda lógica hasta el siglo diecinueve en Aristóteles, se singularizaba sin embargo por una crítica a veces severa del propio texto de los *Tópicos*, al que los lógicos-rétores reprochan su extensión, su oscuridad y su confusión; ellos preferían la brevedad, la claridad, la simplicidad y la elegancia de los *Tópicos* de Cicerón, quien en la obra de Agricola, pero también en la de Ramus, se convertía en un lógico, algo que no sólo Cicerón no ha sido nunca, sino que nunca pretendió ser]. F. MULLER, "Le *De inventionem dialectica* d'Agricola dans la Tradition Rhétorique d'Aristote à Port-Royal", en F. AKKERMANN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 292.

<sup>250</sup> Marco Tulio CICERÓN, "El orador a Marco Bruto", en *Obras completas, tomo II, Diálogos del Orador*, trad. del latín por Marcelino Menéndez Pelayo, Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid, 1927, pp. 353-354. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/788/12.pdf> (18-8-12).

cuenta que lo retórico es sólo el *ornatus*) ambas formas caen dentro de la dialéctica<sup>251</sup>.

Una forma de argumentar, por cierto, que podríamos expresar silogísticamente.

Esta manera de ver las cosas que desnaturaliza la singularidad de la retórica, es algo que se muestra, por ejemplo, en su concepción del entimema.

Agricola explica que dependerá de la ocasión y la audiencia que escojamos un modo de argumentación perfecto o imperfecto. Los primeros son el silogismo y la inducción. Los segundos el entimema y el ejemplo<sup>252</sup>. En esta clasificación aflora la fuerza con la que ha calado la tradición medieval heredera de Boecio, pues si para Aristóteles el entimema es el silogismo retórico, ligado a los razonamientos verosímiles propios de los asuntos humanos de los que se hace cargo la retórica<sup>253</sup>, para Agricola el entimema es un silogismo defectuoso, al que le falta alguna de sus premisas<sup>254</sup>.

Siguiendo esta lógica, Agricola se separa de Aristóteles cuando éste plantea que a los rétores corresponde el entimema y a los dialécticos el silogismo; a su juicio, ambas formas pueden usarse indistintamente en cualquier ámbito y de hecho así se hace. El

<sup>251</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 132-137 (libro 2, cap. 15).

<sup>252</sup> Ibid., pp. 152-159 (libro 2, cap. 18). Agricola toma de Cicerón el término latino *ratioinatio* para denominar al silogismo. Ibid., pp. 154-155 (libro 2, cap. 18).

<sup>253</sup> “Llamo ‘entimema’ al razonamiento retórico y ‘ejemplo’ al razonamiento inductivo retórico”. ARISTÓTELES, *Retórica*, p. 55 (libro I, 2, 1356b). “La mayoría de los temas a que se refieren las decisiones y las reflexiones cabe que sean de otro modo, habida cuenta de que se delibera y se reflexiona sobre asuntos prácticos y todos los asuntos prácticos son de este jaez, así que ninguno, por así decirlo, se deriva de algo necesario”. Ibid., p. 58 (libro I, 2, 1357a). “Los entimemas se basan en verosimilitudes y en indicios...[L]o verosímil es lo que ocurre habitualmente...se refiere a cosas que cabe que sean de otro modo y que tienen respecto a aquello por referencia a lo cual es verosímil la misma relación que la de lo particular con lo universal”. Ibid., p. 59 (libro I, 2, 1357a -1357b).

<sup>254</sup> El entimema, señala Agricola, es una argumentación compuesta o bien de la premisa mayor o bien de la premisa menor de un silogismo y de la conclusión. (“Enthymema...argumentationem significaverunt ex altera ratioinationis propositione, hoc est maiore vel minore, et conclusionem compositam”) AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 158-159 (libro 2, cap. 18). Ong sitúa el origen de este cambio de significado en Boecio: “The last [enthymeme] is taken in the established Boethian sense, a syllogism which is defective not because it argues from and to probabilities (Aristotle’s meaning for enthymeme), but because one of its three members is suppressed or understood”. [El último [entimema] es tomado en el sentido Boeciano establecido, un silogismo que es incompleto no porque argumente desde y para las probabilidades (que era el significado de Aristóteles para el entimema), sino porque uno de sus tres miembros es suprimido o sobreentendido]. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 99.

entimema lo han usado los rétores, pero también los matemáticos y los físicos<sup>255</sup>. Lo importante para él no es el tema, que sea un tratado científico o un debate entre ciudadanos, sino lograr la eficacia del discurso, es decir, lograr convencer, enseñar<sup>256</sup>. Por ello le parece que la elección de los tipos de argumentación no radica en cuestiones relacionadas con la *inventio* sino con la *elocutio*<sup>257</sup>. Desde el punto de vista de la *inventio* (es decir, de la dialéctica) son formas similares. La diferencia no parece tener que ver con la certidumbre de las premisas sino con una elección estilística que depende de las circunstancias del momento<sup>258</sup>.

Dado que es una diferencia que aflora al nivel más superficial del discurso, las formas imperfectas siempre pueden convertirse en perfectas cuando por sí mismas no nos basten para convencer a nuestro adversario (*adversarius*). Inversamente, cuando una forma imperfecta resulte efectiva, no será necesario que recurramos a una forma perfecta, aunque estemos tratando un tema con minuciosidad<sup>259</sup>.

Lo importante es lograr nuestro propósito, lo de menos es el medio, nos viene a decir Agricola. Sólo hay respetar la regla básica de la veracidad y la coherencia lógica, de la que se extraen principios como que de lo que es verdad solo puede concluirse algo que es verdad o que, como diría Aristóteles en su *Metafísica*, dos argumentos contrarios no pueden afirmarse como verdad simultáneamente<sup>260</sup>.

<sup>255</sup> Rudolf AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres/Drei Bücher über die Inventio dialectica*, Auf der Grundlage der Edition von Alardus von Amsterdam (1539), Kritisch hrsg., übers. und kommentiert von Lothar Mundt, Niemeyer, Tübingen, 1992, pp. 324-325 (libro 2, cap. 19, 18-24).

<sup>256</sup> Para Agricola vienen a ser lo mismo: “el fin de la dialéctica es decir algo de un tema propuesto sobre bases probables (probabiliter de re proposita dicere). Ésta es en efecto la única razón por la cual ha sido elaborada. Es lo que he dicho al comienzo de mi obra: enseñar (docere) algo al que escucha”. AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 118-121 (libro 2, cap. 3).

<sup>257</sup> Ibid., pp. 160-161 (libro 2, cap. 18).

<sup>258</sup> Véase nota 239.

<sup>259</sup> AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres*, p. 336 (libro 2, cap. 20, 140-144).

<sup>260</sup> “[E]x vero nihil colligi posse nisi verum”. [De lo que es verdad no se puede concluir sino algo que es verdad]. Ibid., p. 328 (libro 2, cap. 20, 5-6). “Duo contradicentia simul esse vera non possint”. [Dos

### La importancia de los afectos

Agricola incorpora la conmoción de los afectos a su tratado dialéctico, y esto supone una novedad pues la dialéctica no tiene en cuenta este elemento propiamente retórico<sup>261</sup>. Podemos percibir en ello la sensibilidad retórica de Agricola. Sin embargo, si prestamos atención a la forma en que lo hace notamos que este trasvase de saberes de una ciencia a otra no se hace sin que su contenido quede disminuido y adulterado por las pérdidas<sup>262</sup>.

afirmaciones contradictorias no pueden ser verdad simultáneamente]. Ibid., p. 328 (libro 2, cap. 20, 14). Éste es un principio de la metafísica aristotélica. “Las contradicciones no pueden predicarse simultáneamente”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, segunda edición, 1982, p. 179 (libro IV, 4, 19-20). Este principio está en la base de la dialéctica aristotélica. Al comienzo de los *Tópicos* define así el objeto del tratado: “El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias a la cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, *no digamos nada que le sea contrario*”. ARISTÓTELES, “Tópicos”, p. 89 (100a,17-20). Énfasis añadido.

<sup>261</sup> “[L]a théorie des *affectus* et celle de la disposition proviennent directement de la rhétorique traditionnelle”. [La teoría de los afectos y la de la disposición proceden directamente de la retórica tradicional]. Kees MEERHOFF, “Agricola et Ramus-Dialectique et Rhétorique”, en F. AKKERMAN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 276. “Agricola had claimed for dialectic the provinces of persuasive and pleasurable discourse traditionally associated with rhetoric”. [Agricola había reclamado para la dialéctica el campo del discurso persuasivo y agradable tradicionalmente asociado con la retórica]. James Richard McNALLY, “*Dux illa directrixque artium*: Rudolph Agricola's Dialectical System”: *The Quarterly Journal of Speech*, vol. 52, n.º 4 (December 1966), p. 345. “The surprising thing is that he discusses them [moving, pleasing and disposition] all in a dialectic book”. [Lo sorprendente es que discute [la conmoción, el deleite y la disposición] en un libro dialéctica]. MACK, *Renaissance Argument*, p. 203.

<sup>262</sup> McNally llama la atención sobre la amplitud que Agricola pretende darle a la dialéctica, por un lado, y las limitaciones que presenta su tratamiento a la teoría del *delectare*, por otro, con estas palabras: “It seems fairly evident...just how far Agricola is extending the borders of dialectic, for he has in fact absorbed into his discipline every dimension of language except elementary grammar and the figures of speech. It is equally evident that despite the wide boundaries he has set for his subject, he has no realistic way of coping with the aesthetic dimension of language...The *Invention* bears additional witness to the dangers inherent in attempting to play Procustes with the language arts” [Parece bastante evidente... sencillamente cuán lejos está extendiendo Agricola las fronteras de la dialéctica, ya que, de hecho, ha absorbido en su disciplina toda dimensión del lenguaje salvo la gramática elemental y las figuras del discurso. Es igualmente evidente que a pesar de las amplias fronteras que ha establecido para su materia, no tiene una manera realista de arreglárselas con la dimensión estética del lenguaje... La *Inención* da un testimonio adicional de los peligros inherentes a la tentativa de jugar a Procusto con las artes del lenguaje]. James Richard McNALLY, “*Dux illa directrixque artium*: Rudolph Agricola's Dialectical System”: *The Quarterly Journal of Speech*, vol. 52, n.º 4 (December 1966), p. 347. Más adelante añade, a modo de conclusión, cuál es a su parecer el propósito omnicompreensivo del tratado de Agricola: “His effort was to re-think what he took to be Aristotelian logic, Roman rhetoric, and scholastic dialectic, and to erect therefrom a pedagogy which would combine the rigor of scholastic Aristotelianism and the *humanitas* of Renaissance Ciceronianism”. [Su esfuerzo consistió en re-pensar lo que entendió por lógica aristotélica, retórica romana y dialéctica escolástica y erigir a partir



Es importante conmover y puede ayudar a la enseñanza pero lo que Quintiliano llamaba la “elocuencia reina”<sup>263</sup> es una función secundaria del *orare* para Agricola<sup>264</sup>. Este destronamiento de la importancia de los afectos para el juicio y la inteligencia se justifica con una percepción desdibujada de ellos, como algo poco fiable y descontrolado, aunque útil para convencer.

En un primer trazo las pasiones perturban la tranquilidad de la mente<sup>265</sup>. En segundo término pueden separarnos de la realidad, pues cuando sentimos una pasión hacia algo da igual que ese algo exista de verdad o solo en apariencia. Todas las pasiones son “temerarias”, “precipitadas” y arroban la mente. Además, de una pasión surge otra, y, por ello, al juzgar si las cosas son buenas o malas no lo hacemos de acuerdo con la verdad (*ex vero*), sino guiados por la opinión, que se basa en el error de alguna otra pasión, o en creencias con poco fundamento<sup>266</sup>.

Como nos movemos en un contexto de verdades sólo probables, no cabe la ilusión de crear una convicción pura, no corrompida por ninguna pasión (*puram nullisque corruptam affectibus fidem*)<sup>267</sup>. Cuando se tratan asuntos dudosos —el marco de la dialéctica— conmover se torna necesario<sup>268</sup>. Igualmente la belleza de un discurso, el deleite que nos produce, ayuda a engendrar creencia, a que lo que decimos llegue a

de ahí una pedagogía que combinara el rigor del aristotelismo escolástico y la *humanitas* del ciceronianismo renacentista]. Ibidem.

<sup>263</sup> Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, edición bilingüe en latín y español, doce libros, cinco volúmenes, trad. de Alfonso Ortega Carmona, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1999, vol. 2, pp. 325-327 (libro VI, cap. II, 2-6).

<sup>264</sup> “Sé que los mejores autores han afirmado que la *oratio* perfecta (*perfecta oratione*) tiene tres características: debe enseñar (*docere*), debe conmover (*movere*) y debe complacer (*delectare*) ... Pero en verdad... son más bien un elemento secundario y no verdaderamente esencial de la *oratio*... Es posible que la *oratio* enseñe sin conmover o deleitar, pero al contrario, no es posible que conmueva o deleite sin enseñar”. AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 68-71 (libro 1, cap. 1).

<sup>265</sup> AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres*, p. 216 (libro 2, cap. 4, 13). MC NALLY, “Rudolph Agricola's *De Inventione Dialectica Libri Tres*”, p. 409 (libro 3, cap. 4). MACK, *Renaissance Argument*, p. 203.

<sup>266</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 226-227 (libro 3, cap. 1).

<sup>267</sup> AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres*, p. 218 (libro 2, cap. 4, 41). MC NALLY, “Rudolph Agricola's *De Inventione Dialectica Libri Tres*”, p. 410.

<sup>268</sup> Ibidem.

nuestro interlocutor que es el objetivo de cualquier discurso. En este “traspasar trozos de vida”<sup>269</sup> el cauce los afectos y el placer es eficaz, y por ello se consiente, aunque a priori sepamos que es un vicio que nos desvía del orden adecuado de la realidad y por ende del discurso. Agricola lo compara con los alimentos, cuya función es saciar el hambre. El orador, al igual que el anfitrión de un banquete, no se conformará con saciarnos el hambre, y querrá proporcionarnos un menú placentero. A veces por el placer comemos cosas dañinas, que nos pueden llevar a enfermar. De igual modo, lo que en el discurso parece un vicio se convierte en virtud cuando consideramos que se trata de complacer a nuestro auditorio. La conmoción de los afectos, como el deleite es algo que añade el orador, no algo que esté presente en el discurso. En cuanto a las raíces del discurso son equivalentes un discurso emotivo de uno que no lo es. La *inventio* es la misma<sup>270</sup>.

### **El orador sensible**

La idea de Cicerón y Quintiliano de que el orador debe conmoverse para poder conmover, es decir, para poder traspasar verdades genuinas<sup>271</sup>, está ausente. Esta idea implica que los afectos son componentes del pensamiento que no nos alejan de la verdad sino que, al contrario, pueden acercarnos a conocer y explicar lo verosímil.

En el escrito de Agricola, los afectos aparecen a escena mediante la imitación y la descripción. Distingue tres formas de tratar los afectos. En la primera expresamos los afectos hablando como aquél que siente ira, miedo, amor o dolor, igual que pasa en la

---

<sup>269</sup> ROIZ, La recuperación del buen juicio, p. 174.

<sup>270</sup> MC NALLY, “Rudolph Agricola's *De Inventione Dialectica Libri Tres*”, p. 409 (libro 2, cap. 4).

<sup>271</sup> “Por lo cual en todas estas situaciones que deseamos que sean *verosímiles* (*veri similia*), seamos en nuestros sentimientos y pasiones personales igualmente *similares* a quienes los están padeciendo, y brote nuestro discurso de aquél estado de ánimo, que nuestro decir quiere infundir en el juez”. QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, vol. 2, p. 337 (libro VI, cap. II, 27). La importancia de conmoverse para poder conmover está también presente en CICERÓN, *Sobre el orador*, intr., trad. y notas de José Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002, pp. 284-290 (libro II, 185-196).

comedia o en la tragedia. En esta imitación de los afectos (*affectum imitatione*) se encuentra la fuerza de lo que se llama el color del estilo (*colorem dictionis*). La segunda forma consiste en “describir” y “explicar” (*describimus, explicamus*) a una persona conmovida por una pasión. La tercera forma, por último, ya no consiste en mostrar nuestros propios afectos, señala Agricola, sino en inducir un estado de ánimo a nuestro auditorio. Esta es la función de conmover (*movere*) que junto con enseñar y complacer (*docere y delectare*) son las tres tareas propias del orador<sup>272</sup>. Para conmover el orador debe lograr mostrar (*demonstrare*) si el asunto es bueno o malo y si la persona merece o no su suerte; si resulta convincente, la pasión deseada por el orador se despierta en el auditorio y a partir de ahí sigue su curso por su cuenta, como “los torrentes salvajes que se precipitan en un curso rápido desde lo alto de las cumbres más elevadas”<sup>273</sup>.

Para Cicerón o Quintiliano no se trata de imitar los sentimientos de otros como *actores*<sup>274</sup> que representan un papel ajeno, escrito por otro, sino de sentirlos en primera persona como propios, como *auctores*<sup>275</sup>. De esos sentimientos veraces, y no de una argucia técnica, surge el discurso. Un discurso que no engaña, pues no trata de despertar

---

<sup>272</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 232-233 (libro 3, cap. 2).

<sup>273</sup> Ibid., pp. 236-237 (libro 3, cap. 2).

<sup>274</sup> Quintiliano señala que los actores también se conmueven, aunque representen algo escrito por otro autor: “Yo he visto muchas veces a actores de teatro y a comediantes que, tras haberse quitado la máscara, después de alguna escena más conmovedora, salían llorando todavía”. QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, vol. 2, p. 339 (VI, cap. II, 35). También Cicerón los aprecia: “¿qué puede haber más ajeno a lo real que la poesía, la escena, una pieza teatral? Y sin embargo con frecuencia he visto en tales espectáculos cómo a través de la máscara parecían arder los ojos de al fin y al cabo un actor cuando decía aquello de: ¿te has atrevido a separarlo de ti o a entrar en Salamina sin aquél? ¿tampoco has temido el semblante de tu padre?”. CICERÓN, *Sobre el orador*, p. 288 (libro II, 193).

<sup>275</sup> “Por lo cual no vayáis a pensar que yo mismo, que no pretendo reproducir y evocar mediante la palabra las antiguas desgracias de los héroes y sus llantos de ficción, y que no soy actor de personalidad ajena sino autor de la mía (*neque actor sim alienae personae, sed auctor meae*), cuando había que mantener a Manio Aquilio dentro de la comunidad, hice sin dolor lo que hice en la parte final de la causa”. CICERÓN, *Sobre el orador*, p. 289 (libro II, 194). El texto latino lo he tomado de:

<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore2.shtml#194> (29-4-10)

en el juez sentimientos distintos de los que uno siente<sup>276</sup>.

El arte sumo, efectivamente, de conmover los afectos, en lo que a mi modesto sentir atañe, se basa en lo siguiente: que estemos conmovidos nosotros. Porque la reproducción aparente (*imitatio*) del llanto, de ira y de indignación puede ser a veces ridícula, si solamente ponemos acordes palabras y semblante, y no también nuestro interior sentimiento. Porque, qué otra razón hay para que quienes prorrumpan en llanto, por un dolor recientemente sentido, empiecen a dar gritos con expresiones, al parecer interminables y que a veces también la ira otorgue el don de la elocuencia a hombres sin formación escolar alguna, si no es porque habita en ellos la fuerza de su propio pensamiento y la auténtica verdad de su modo de ser? Por lo cual en todas estas situaciones que deseamos que sean verosímiles (*veri similia*), seamos en nuestros sentimientos y pasiones personales igualmente similares a quienes los están padeciendo, y brote nuestro discurso de aquél estado de ánimo, que nuestro decir quiere infundir en el juez<sup>277</sup>.

Tal vez no por casualidad Agricola se salta esta idea, que implica que el discurso emana de un espíritu hondamente conmovido y que emplea la *fantasía* para comprender y juzgar los hechos<sup>278</sup>. Sin subrayar esta ausencia pasa a abordar la *enargeia*, que Quintiliano trata junto a la conmoción de los afectos, para referirse al poder de convicción que logra una descripción vívida de los hechos como fórmula de *amplificatio* a través de las pasiones. Una forma de decir que no penetra tanto por los oídos como por los ojos y por eso es tan poderosa. Agricola reconoce el poderío de esta forma de *evidentia* retórica que

---

<sup>276</sup> “[N]o hay razón alguna para mentir ante unos varones tan avisados al mismo tiempo tan queridos...ante unos jueces nunca pretendí suscitar mediante la palabra el dolor, la piedad o la antipatía sin que, al tratar de conmover a los jueces, yo mismo me viese movido por las mismas sensaciones a las que yo quería llevarlos”. CICERÓN, *Sobre el orador*, pp. 286-287 (libro II, 189).

<sup>277</sup> QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, vol. 2, pp. 335-337 (libro VI, cap. II, 26-28).

<sup>278</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 337 (libro VI, cap. II, 30). Son interesantes las reflexiones de Peter Mack al respecto. Véase MACK, *Renaissance Argument*, pp. 209, 225.

convence con imágenes, aunque no demuestre nada<sup>279</sup>, y que sería muy distinta de la verdad muda y atemporal de la ciencia moderna<sup>280</sup>.

---

<sup>279</sup> AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, pp. 240-241 (libro 3, cap. 3). También considera que las cosas que vemos conmueven más que las palabras. MCNALLY, “Rudolph Agricola's *De Inventione Dialectica Libri Tres*”, p. 410 (libro 3, cap. 4). AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres*, p. 216 (libro 3, cap. 4, 26-27).

<sup>280</sup> Meerhoff destaca que el planteamiento de Agricola es claramente “oratoire”: “loin de réduire la dialectique à la seule recherche de la vérité rationnelle, il entend parler de celle-ci en termes de *communication*, toujours précaire, car toujours sujette à des facteurs qui risqueraient d’être en déséquilibre les uns par rapport aux autres”. [Lejos de reducir la dialéctica a la mera investigación de la verdad racional, parece hablar de ésta en términos de comunicación, siempre precaria puesto que siempre está sujeta a factores que correrían el riesgo de estar en desequilibrio los unos en relación con los otros]. MEERHOFF, “Agricola et Ramus-Dialectique et Rhétorique”, p. 273.

## Capítulo 4

### El deterioro de la retórica

#### Optimismo de la voluntad

La idea del método, que germina en el siglo dieciséis como una prolongación de la dialéctica, tiene tras de sí una visión muy optimista de la capacidad cognitiva del ser humano; una capacidad que bajo la tutela de la voluntad y la constancia puede llegar hasta donde se proponga. “La fuerza de la mente humana es enorme, inmensa, increíble; casi nada es difícil para ella, salvo aquello que no quiere”, escribe Rudolph Agricola (1443-1485)<sup>281</sup>.

Probablemente para encontrar salidas a la limitadora ciencia escolástica hacía falta exaltar esta confianza.

Petrus Ramus (1515-1572) comparte naturalmente ese optimismo sobre la capacidad innata de la inteligencia. Pero no deja de insistir en que esta “puissance naturelle”<sup>282</sup>, que puede aproximarnos al talento de Dios<sup>283</sup>, “le seul parfait logicien”<sup>284</sup>, no es nada si no se cultiva adecuadamente.

---

<sup>281</sup> “Ingens enim, immensa, incredibilis est vis mentis humanae, et cui nihil propemodum difficile sit, nisi quod non vult”. Rudolf AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres/Drei Bücher über die Inventio dialectica*, Auf der Grundlage der Edition von Alardus von Amsterdam (1539), Kritisch hrsg., übers. und kommentiert von Lothar Mundt, Niemeyer, Tübingen, 1992, p. 560. (libro 3, cap. 16, 116-117).

<sup>282</sup> [Potencia natural]. Pierre de la RAMEE (Petrus RAMUS), *Dialectique* (1555), Texte modernisé par Nelly Bruyère, Vrin, Paris, 1996, p. 49. La edición original fue publicada en París por el editor André Wechel.

<sup>283</sup> “Si bien qu’autant que l’homme surmonte les bêtes par le syllogisme, d’autant lui-même excelle entre les hommes par la méthode et la divinité de l’homme ne reluit en nulle partie de la raison si amplement qu’au soleil de cet universel jugement”. [Si el hombre supera a las bestias por el silogismo, él mismo destaca entre los hombres por el método y la divinidad del hombre no reluce en ninguna parte de la razón tan ampliamente que al sol de este juicio universal]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 82. En la primera época de sus escritos Ramus consideraba que la dialéctica culminaba en un ascenso hacia Dios, una visión con fuerte acento platónico. Sobre estos aspectos, véase: ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 184, 189-190. Nelly BRUYERE, *Méthode et dialectique dans l’oeuvre de La Ramée*, Renaissance et âge classique, Vrin, Paris, 1984, pp. 243-251. Andreu GRAU I ARAU, *Les font classiques i medievals en la dialectica de Petrus Ramus (1515-1572)*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1998, pp. 389-393.

<sup>284</sup> [El único lógico perfecto]. Ibid., p. 84.

Para él, el saber no se logra de repente ni de una vez por todas. Conocer la teoría es sólo el primer paso. Para saber de verdad hace falta ejercitarse día a día, sin descanso. Por ello alaba la práctica cotidiana como el único medio para hacer crecer el conocimiento:

Il faut que tu me proposes un esprit labouré, comme un champ, non pas d'une première façon cultivé mais renouvelé et tiercé, afin qu'il porte de meilleurs fruits et de plus grands. Or ce labour est usage, audition, leçon, lettres et disciplines.

À cette cause comme généralement toute doctrine, mais principalement la logique en cette partie, en donne point ses biens à crédit aux paresseux, mais les donne en partage seulement aux diligents et laborieux, et même par juste portion; tant gagné, tant payé<sup>285</sup>.

La proporción simétrica que establece entre el valor del esfuerzo y el de la recompensa muestra que en el conocimiento opera cierto principio de justicia según el cual podemos estar seguros de que, mediante un esfuerzo bien orientado<sup>286</sup>, la sabiduría

---

<sup>285</sup> [Hace falta que me propongas un espíritu labrado, como un campo, no cultivado una primera vez, sino renovado y terciado, para que produzca los mejores frutos y los más grandes. Esta labor es práctica, audición, lección, letras y disciplinas. Como sucede en toda doctrina, pero principalmente en la lógica en esta parte, ésta no da ninguno de sus bienes a crédito a los perezosos, sino que solamente los comparte con los diligentes y laboriosos, y lo hace en justa porción, tanto ganado, tanto pagado]. Ibid., p. 50. En la primera parte, Ramus está citando un pasaje de Cicerón, como él mismo indica un poco antes: “Pues por más cultivado que tú me presentes a un orador, por más que sea agudo y perspicaz en sus planteamientos y dispuesto a la ejecución de un discurso, si ese mismo resulta ser un extraño en la práctica de su ciudad, en sus modelos, en sus instituciones, en sus costumbres y en las simpatías de sus conciudadanos, poco le valdrán esos lugares de donde saca la argumentación: *aquí me hace falta un talento trabajado, como un campo, no labrado una sola vez, sino renovado regularmente, a fin de que pueda producir frutos mejores y mayores; el laboreo aquí es la experiencia, el oír a los demás, el leer y el escribir*”. CICERÓN, *Sobre el orador*, intr., trad. y notas de José Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002, pp. 260-261 (131). Énfasis añadido.

<sup>286</sup> “Platon...dit au septième de la *République*, la vérité des choses comprises dans les arts est ainsi naturellement proposée à l'esprit comme est la couleur à la vue, et ce que nous appelons enseigner n'est pas donner la sagesse mais seulement tourner et diriger l'esprit à contempler ce que de soi même il eût pu apercevoir s'il se fût là tourné et dirigé”. [Platón dice en el séptimo libro de la *República* que la verdad de las cosas comprendidas en las artes es así naturalmente propuesta a la mente como lo es el color a la vista, y lo que llamamos enseñar no es dar la sabiduría sino solamente orientar y dirigir la mente a contemplar lo que por sí misma hubiera podido percibir si se hubiera orientado y dirigido hacia allí]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 17.

sigue un ritmo expansivo y ascendente, aunque el camino sea “difícil” y “resbaladizo”<sup>287</sup>.

Su afán incansable por perfeccionar su concepción de la dialéctica a lo largo de su vida, de esenciarla cada vez más, es una muestra clara de esta actitud respecto al saber:

Finalement, je ne cesse par moi-même de corriger le tout et d’amender non seulement jusqu’au neuvième an, comme Horace l’enseigne justement, mais presque jusqu’au vingtième. Et si je en cesse, en proposant publiquement mes portraits et mes dessins (comme Apelle le recommande encore plus justement) d’apprendre, voire de surprendre le jugement des doctes et de non-doctes, des amis et des ennemis, en considérant et observant soigneusement ce qu’ils y louaient ou reprenaient. Et quoique, par aventure, je satisfasse par le soin et l’assiduité tous les autres, néanmoins me voyant en plusieurs lieux égaré grandement de mon but, je m’accuse moi-même de lâcheté et paresse comme ayant consommé un si long temps lâchement et paresseusement. Ainsi donc animé par cette honte, je m’emploie de plus en plus, et emploie la voiles et vents par tout moyen de labeur et de diligence, désirant la perfection de l’ouvre, que pour achever nous voyons tant de manœuvres, voire tant d’excellents architectes et maîtres d’œuvre avoir été occupé<sup>288</sup>.

Este modo de trabajar, con continuas re-elaboraciones<sup>289</sup>, recibe muchas críticas en

---

<sup>287</sup> “[C]ette constance accusée d’inconstance est ordonnée de Dieu et de Nature comme une montée difficile et glissante par les marches de laquelle nous est dressé et limité un seul chemin à la connaissance de science et de doctrine.” [Esta constancia acusada de inconstancia es ordenada por Dios y la Naturaleza como un ascenso difícil y resbaladizo, de sus veredas sólo se nos ofrece un camino al conocimiento de la ciencia y de la doctrina]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 15.

<sup>288</sup> [Finalmente, por mi parte no dejo de corregir todo y de enmendarlo no sólo hasta el noveno año, como lo enseña Horacio con razón, sino casi hasta el vigésimo. Y si no ceso de aprender, ofreciendo públicamente mis retratos y mis dibujos (como Apeles lo recomienda aún con más razón), de sorprender el juicio de los doctos y de los no doctos, de los amigos y de los enemigos, considerando y observando cuidadosamente lo que ellos alababan o reprendían. Y aunque por ventura satisfaga por el cuidado y la asiduidad a todos los demás, sin embargo al verme en muchos lugares muy lejos de mi objetivo, me acuso a mí mismo de cobardía y de pereza por consumir tanto tiempo cobardemente y perezosamente. Así, animado por esta vergüenza, me empleo cada vez más, y empleo velas y vientos por todos los medios de trabajo y de diligencia, deseando la perfección de la obra, para cuyo logro vemos que se han empleado tantas obreros, es decir, tantos excelentes arquitectos y maestros de obra]. Ibid., p. 14.

<sup>289</sup> Las obras de Nelly Bruyère y de Kees Meerhoff dan buena cuenta de ello. Bruyère expone con detalle las distintas fases de desarrollo de la dialéctica ramista y cómo se gesta la noción de método. BRUYERE,



el ambiente en el que él se desenvuelve, como explica a continuación:

Et principalement ai-je été par eux<sup>290</sup> blâmé d'inconstance et, comme il semble, à bonne et juste cause, car certes, combien d'années battons-nous cette même enclume? Car combien de fois conseillé par l'usage, corrigeons-nous non seulement les écrits des autres mais aussi plusieurs passages des nôtres? Combien de fois, à cette parfaite espèce de principes, requérons-nous exemple d'œuvre plus absolue?...Ce qu'appelant en moi ces grands personnages, légèreté et inconstance merveilleuse. Mais certes cette inconstance est louée pour grande constance et célébrée non seulement par Horace et Apelle, mais par les philosophes, et singulièrement par Aristote qui nous enseigne que le philosophe doit pour la vérité reprendre non seulement tous les autres mais aussi soi-même<sup>291</sup>.

Con todo ello nos hacemos idea de que la actitud de Ramus sería muy distinta de la soberbia de sus ampulosos maestros, aferrados dogmáticamente a unos saberes que no se atreven a juzgar con libertad; unos maestros que fiados sólo en la autoridad de los libros siguen “a los ciegos ciegamente”, como dirá Thomas Hobbes (1588-1679)<sup>292</sup>. Él, sin

*Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée, passim*. Meerhoff, por su parte, ha estudiado el desarrollo de la retórica ramista. Kees MEERHOFF, *Rhétorique et poétique au XVI<sup>e</sup> siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, E. J. Brill, Leiden, 1986, tercera parte, pp. 75-330.

<sup>290</sup> Se refiere a: “par des grands personnages non seulement grands par l'autorité et la dignité, mais aussi excellents par le savoir et la doctrine”. [Por grandes personajes no sólo grandes en autoridad y dignidad sino también excelentes en saber y doctrina]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 14.

<sup>291</sup> [Y principalmente he sido acusado de inconstancia, y como parece, por una buena razón, porque ciertamente, ¿cuántos años estamos batiendo el mismo yunque? ¿Cuántas veces aconsejados por el uso corregimos no sólo los escritos de los demás sino también muchos pasajes de los nuestros? ¿Cuántas veces a esta especie perfecta de principios le exigimos ser el ejemplo de obra más absoluta?...Es lo que llaman en mi estos personajes inconstancia y ligereza maravillosa. Sin embargo esta inconstancia es alabada como gran constancia por Horacio y Apeles, y también por los filósofos, particularmente por Aristóteles, que nos enseña que el filósofo, en pro de la verdad, debe reprender no sólo a los demás sino también a sí mismo]. Ibid., pp. 14-15.

<sup>292</sup> “[I]hey that trusting only to the authority of books, follow the blind blindly” [Los que confiando solamente en la autoridad de los libros, siguen a los ciegos ciegamente]. Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), ed. de Richard Tuck, Revised Student Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 37 (parte 1, cap. 5). Esta expresión, por cierto, recuerda mucho a la del pasaje Mt 15, 14: “Let them alone: they be blind leaders of the blind. And if the blind lead the blind, both shall fall into the ditch” (King James

embargo, escribe “ayant devant le yeux non point l’opinion ou l’autorité d’aucun philosophe mais seulement ces principes”<sup>293</sup>, de la razón universal y la dialéctica. Su propuesta es claramente movilizadora. Implica una actitud muy activa, basada en atreverse a “investigar” y hacer una “elección” personal<sup>294</sup>. Desde luego la propia idea de *método* como vía o camino implica que para aprender debemos ponernos en marcha<sup>295</sup>. Lo que otros llaman inconstancia para él sería una actitud que rezuma la humildad y el entusiasmo del aprendiz de artesano que, consciente de las limitaciones de su obra inicial, no escatima esfuerzos en pulir sus defectos para colmar su aspiración hacia la *perfección*:

Non pas l’art seul mais beaucoup plus l’exercice de celui-ci et la pratique font l’artisan...Aristote dit très bien...au huitième de la Philosophie, qu’il n’est pas possible que soit maçon celui qui en maçonna, ni harpiste celui qui en joua jamais de la harpe et quand les maîtres du métier montrent que leurs apprentis sont ouvriers alors qu’ils s’estiment avoir accompli le devoir de maître..Par conséquent, que nul n’estime être Logicien pour avoir appris les lois et ordonnances de la Logique comme par grande folie communément nous l’estimons, mais ainsi que nous le voyons dans tous les arts, même mécaniques, l’apprenti passe un certain temps à observer et a considérer non seulement les ordres du maître, mais bien d’avantage les exemples et œuvres de celui-ci, en l’imitant petit à petit, et par cette méditation et imitation en fin de son apprentissage fait quelque chef d’œuvre pour approuver sa diligence

---

Version). “Dejadlos: son ciegos guías de ciegos; y si el ciego guiare al ciego, ambos caerán en el hoyo” (Reina-Valera Antigua). Ambas versiones, disponibles en <http://www.biblegateway.com/> (14-8-12).

<sup>293</sup> [Teniendo ante los ojos no la opinión o la autoridad de algún filósofo sino solamente estos principios]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 13.

<sup>294</sup> “[J]’ai pris la peine premièrement de faire un choix parmi ces livres, voire beaucoup plus de rechercher par moi-même tels préceptes et règles que la matière de l’art requiert. Et puis, après avoir fait cette recherche et ce choix, j’ai tâché de disposer toute cette matière de la manière et de la façon qui nous est montrée par la méthode artificielle”. [He hecho el esfuerzo primeramente de hacer una elección entre estos libros, incluso mucho de investigar por mi mismo los principios y las reglas que la materia del arte requiere. Y entonces, después de haber hecho esta investigación y esta elección, he tratado de disponer toda esta materia de la manera y la forma que nos muestra el método artificial]. Ibid., p. 14.

<sup>295</sup> “[L]a voie même nous est proposée, par laquelle ils devaient tous cheminer et marcher, partie de principes, qui est la raison universelle, partie d’expérience qui est l’induction singulière”. [Se nos propone la vía por la cual todos debían encaminarse y andar, parte de principios, que es la razón universal, parte de experiencia que es la inducción singular]. Ibid., p. 13.

et acquérir le degré de maîtrise<sup>296</sup>.

En resumen, “il vaudrait beaucoup mieux avoir l’usage sans art que l’art sans usage”<sup>297</sup>.

El saber no sería la obra de un prodigio, o de una inspiración fugaz y descontrolada, sino el producto de una labor cotidiana realizada por uno mismo, una labor que sabe destilar, a lo largo del tiempo y paso a paso, los dones que nos da la naturaleza para hacerlos fructificar.

Conocer es un proceso constructivo y gradual cuyo procedimiento está relativamente controlado. Una vez asentados los preceptos básicos, se construye paso a paso mediante la práctica. La comparación de la práctica de la *invención* con un espejo que debemos pulir cuidadosamente, para lograr que a partir de las imágenes universales que nos proporciona la doctrina, refleje las imágenes particulares que deseamos encontrar en cada ocasión<sup>298</sup>, nos ilustra sobre la textura casi física que tiene el conocimiento de las

---

<sup>296</sup> [No el arte solo, sino mucho más el ejercicio y la práctica hacen al artesano. Aristóteles dice acertadamente en el octavo libro de la Filosofía que no es posible que sea albañil el que no construye nada, ni arpista el que nunca toca el arpa, y cuando los maestros de un oficio demuestran que sus aprendices son obreros entonces pueden considerar que han cumplido con su deber de maestro. Por tanto, que nadie se considere un lógico por haber aprendido las leyes y las ordenanzas de la lógica, como lo creemos comúnmente con gran necedad, sino que así como lo vemos en todas las artes, incluso en las mecánicas, el aprendiz pasa un cierto tiempo no sólo observando las órdenes del maestro, sino mucho más sus ejemplos y sus obras, e imitándolos poco a poco, y por esta meditación y esta imitación al final de su aprendizaje hace alguna obra maestra para constatar su diligencia y obtener el grado de maestro]. Ibid., pp. 82-83.

<sup>297</sup> [Valdría mucho más tener práctica sin arte, que arte sin práctica]. Ibid., p. 83.

<sup>298</sup> “Par conséquent, encore que l’homme fût ignorant de toutes choses, ce n’est pas pourtant à dire qu’il ne doive chercher et ne puisse inventer, vu qu’il a en soi naturellement la puissance de connaître toutes choses. Et quant il aura devant ses yeux l’art d’inventer par ces genres universels, comme quelque miroir lui représentant les images universelles et générales de toutes choses, il lui sera beaucoup plus facile par celui-ci de reconnaître les espèces singulières, et par conséquent d’inventer ce qu’il cherchera. Mais il faut par plusieurs exemples, par long usage fourbir et polir ce miroir avant qu’il puisse reluire ni rendre ces images”. [Por consiguiente, aunque el hombre fuera ignorante de todas las cosas, no por eso se puede decir que no deba y no pueda inventar, puesto que tiene en sí naturalmente la potencia de conocer todas las cosas. Y cuando tenga delante de los ojos el arte de inventar por estos géneros universales, representándole las imágenes universales y generales de todas las cosas como un espejo, le será mucho más fácil reconocer las especies singulares, y por consiguiente inventar lo que busque. Pero hace falta que

cosas y que nos acerca al aprendizaje como un talento muy próximo a una destreza manual que se sirve de instrumentos. Pensar sería parecido a tratar con objetos físicos y manipularlos. No en vano, la dialéctica que nos entrena en encontrar, definir y ordenar los argumentos, con su afán universalista, no distingue a priori entre lo corpóreo y lo incorpóreo<sup>299</sup>, como no distingue entre lo necesario y lo contingente<sup>300</sup>.

### Nuevas soberanías *in foro interno*

Obligado por la necesidad me sometí durante muchos años a una dura servidumbre, pero mi alma nunca fue sierva, mi alma nunca la entregué ni la degradé<sup>301</sup>.

Como cualquier ideología, la mentalidad política puritana engendró nuevas metáforas con las que referirse al poder y al gobierno, *tropoi*<sup>302</sup> poderosos que orientan el modo de desenvolverse de estos revolucionarios radicales.

Una de ellas es la que asimila el estado a una nave dirigida por un capitán; en su influyente obra sobre la política radical de los *santos*, Michael Walzer destaca que esta

---

mediante muchos ejemplos, una gran ejercicio y un largo uso bruña y pula este espejo antes de que éste pueda brillar y devolverle estas imágenes]. Ibid., p. 50.

<sup>299</sup> “Et comme nous l’avons dit de la forme, ainsi disons-nous de la matière et bref, de toutes les parties de la Dialectique, que sa considération est générale à toutes choses corporelles et non corporelles: comme en ton esprit et en ta mémoire tu peux comprendre toutes les doctrines, dans lesquelles la matière consiste dans le préceptes, la forme dans l’ordre et la disposition de ceux-ci et néanmoins en ton esprit rien n’est corporel”. [Y como lo hemos dicho de la forma, así lo decimos de la materia y en resumen, de todas las partes de la Dialéctica, que su consideración es general a todas las cosas corporales y no corporales: como en tu mente y en tu memoria puedes comprender todas las doctrinas, cuya materia consiste en los preceptos y la forma en el orden y la disposición de éstos, y sin embargo en tu mente nada es corporal]. Ibid., p. 25.

<sup>300</sup> RAMUS, Petrus, *Dialectique* (1555), Texte modernisé par Nelly Bruyère, Vrin, Paris, 1996, p. 18.

<sup>301</sup> “Fortunae necessitate coactus, multos annos duram servitutem servivi: animo tamen nunquam servus fuit, animum nunquam despondi, vel abjeci”. Petrus RAMUS, “Petri Rami eloquentiae & philosophiae professoris Regii ad Carolum Lotharingum Cardinalem Oratio”, en Petrus RAMUS, Audomarum TALAEUS, *Collectanea, Praefationes, Epistolae, Orationes*, with and introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, p. 341. Véase cap. 1, nota 11.

<sup>302</sup> Sobre la importancia de los *tropoi* en la teoría política, véase: Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría Política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 20, 33, 35, 41, 45, 48, 299.

metáfora sustituye a la visión organicista del cuerpo político<sup>303</sup>.

Concebir el estado como un organismo implica respetar su cabeza (el rey) para que el cuerpo no quede desmembrado, lo que excluye la idea de rebelión.

“[S]i el cuerpo no tiene cabeza no tarda en caer al suelo”<sup>304</sup>; el cuerpo político podría hacer la guerra “contra un poder externo, pero no (como ahora) con una parte de él oponiéndose a la cabeza, pues ello tiende a la disolución del todo”<sup>305</sup>.

Asimismo, implica asumir los cambios en el estado como cambios graduales, semejantes a los que ocurren en la naturaleza, y también como procesos inevitables, cíclicos, sobre los que los hombres no tienen gran capacidad de influencia más allá de acelerar o retrasar su curso:

Debe, pues, el gobierno de un estado bien ordenado imitar al gran Dios de la naturaleza, que en todo procede lentamente y poco a poco; de una

<sup>303</sup> Michael WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Madrid, Katz, 2008, pp. 185-197. Michael Walzer menciona a Tommaso d'Aquino (1225-1274) como el autor que planteó esta metáfora para mostrar que el Estado tiene fines más allá de su propia conservación: “cuando alguna cosa se ordena a algún fin que no tiene en sí, como la nave al puerto, entonces pertenecerá al oficio del que la gobierna no sólo el conservarla sin daño, sino hacerla navegar y acercarse al fin que pretende”. Tomás de AQUINO, *Del gobierno de los príncipes*, trad. de Alonso Ordóñez das Seijas y Tobar, Buenos Aires, Losada, 1964, p. 51. Citado en *ibid.*, p. 192.

La idea de Estado como una nave es, sin embargo, más antigua. Sandro Chignola escribe: “Como es fácil de ver, pericia y sabiduría práctica, así como el autogobierno del sabio, tienen mucho más que ver con el mundo de la virtud que con el de la ciencia. Por ello se puede explicar la insistencia —de Cicerón a Jean Bodin— en la metáfora del *gubernator rei publicae* como timonel de la nave del Estado. Durante siglos, el topos alude a la apología de un orden político que, por referirse a un complejo conjunto de partes (la diferencia natural entre los hombres, entre padre e hijo, entre macho y hembra, entre noble y plebeyo, entre los diferentes órdenes y estamentos de la sociedad corporativo-estamental), requiere del gobernante la virtud de la sabiduría y de la mediación. Este aspecto práctico y prudencial de la virtud desaparece con la revolución —anticipada por el derecho natural— que introduce la igualdad y destruye la posibilidad de un orden fundado sobre la inmediata legitimidad del gobierno de los mejores”. Sandro CHIGNOLA, “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”: *Res publica*, n.º 11-12 (2003), p. 60. La imagen de la nave es empleada por Platón en *La república* (libro VI, 488a-e). Antonio Tovar señala que la imagen era “ya vieja entonces”. Antonio TOVAR, “El verdadero fin de la utopía platónica”: *Estudios Clásicos*, n.º 2 (marzo 1951), p. 78.

<sup>304</sup> John RAWLINSON, *Vivat Rex*, Oxford, 1619, pp. 9-10. Citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 188.

<sup>305</sup> Es una cita del panfletista monárquico británico Henry Ferne que aparece en Herbert PALMER, *Scripture and Reason Pleaded for Defensive Arms*, Londres, 1643, p. 14. Citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 189.

minúscula simiente hace crecer un árbol frondoso, sin que nos demos cuenta, ya que une los extremos por mitad, colocando la primavera entre el invierno y el verano y el otoño entre el verano y el invierno, pues su sabiduría está presente en todas las cosas<sup>306</sup>.

Los cuerpos tienen edad, crecen, envejecen, enferman, decaen. Incluso el cambio más radical, la muerte, llega lentamente<sup>307</sup>.

La nave del estado, sin embargo, no está sometida a estos patrones naturales. Puede cambiar de capitán si los marineros consideran que no lleva bien el timón del *viaje* colectivo<sup>308</sup>; asimismo, un buen timonel es capaz de evitar que la embarcación zozobre a pesar de las tormentas y las olas (los peligros y azares de la contingencia política) y puede

<sup>306</sup> Jean BODIN, *Los seis libros de la República* (1576), selección, estudio preliminar y trad. de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 187-188. Véase WALZER, *La revolución de los santos*, p. 193.

Como indica Walzer, Jean Bodin (1529/39-1596) emplea la metáfora orgánica. Pero también aparece en su obra la metáfora del *cibernetes*. Acude a la imagen del navío y el capitán en muchas ocasiones (pp. 58, 138, 162, 184, 283, 291, 292, 293), incluso para referirse a sí mismo como escritor de la obra, y en este caso combinando de un modo clásico (que está presente en Platón) la idea de médico que trata de la enfermedad con la del *cibernetes* que gobierna su nave (pp. 11-12; la misma combinación en p. 184). Las páginas indicadas entre paréntesis son de BODIN, *Los seis libros de la República* (1576).

<sup>307</sup> WALZER, *La revolución de los santos*, pp. 190, 193. Menciona a Bodin y a Louis Leroy (ca. 1510-1577) que presentan la historia como ciclos de ascenso y declive.

Recordemos que para Hobbes la Commonwealth es un “hombre artificial” creado por el hombre y a imitación del hombre, “the most excellent worke of Nature” [la más excelente obra de la Naturaleza]; un hombre gigantesco compuesto de pedazos humanos que como los cuerpos “naturales” puede “enfermar” y “morir”: “For by Art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, (in latine CIVITAS) which is but an artificiall Man; though of great stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence is was intended; and in which, the Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body; The *Magistrates*, and other Officers of Judicature and Execution, artificiall *Joynts*; Reward and Punishment...are the Nerves, that do the same in the Body Naturall; the *Wealth* and *Riches* of all the particular members, are the *Strength*; *Salus Populi* (the peoples safety) its *Businesse*; *Counsellors*, by whom all things needfull for it to know, are suggested unto it, are the *Memory*; *Equity* and *Lawes*, an artificiall *Reason* and *Will*; *Concord*, *Health*; *Sedition*, *Sicknesse*; and *Civill war*, *Death*”. [Por tal Arte es creado ese gran LEVIATÁN llamado COMMONWEALTH, o ESTADO (CIVITAS en latín), que no es sino un Hombre artificial; aunque de mayor estatura y fortaleza que el Natural, para cuya protección y defensa ha sido pretendido; en el que la Soberanía es un Alma Artificial, que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los *Magistrados* u otros Oficiales de la Judicatura y del Ejecutivo son como *Articulaciones* artificiales; la *Recompensa* y el *Castigo* son los *Nervios* que hacen lo mismo que en el Cuerpo Natural; el *Bienestar* y las *Riquezas* de todos los miembros particulares son la *Fuerza*; *Salus Populi* (la seguridad de las gentes) su *Comercio*; los *Consejeros*, por quienes son sugeridas todas las cosas que necesita saber, son la *Memoria*; *Igualdad* y *Leyes* una *Razón* y una *Voluntad* artificiales; *Concordia*, *Salud*, *Sedición*, *Enfermedad* y *guerra Civil*, la *Muerte*]. HOBBS, *Leviathan*, p. 9.

<sup>308</sup> Michael WALZER, *La revolución de los santos*, p. 195. “La idea de la nave del Estado se relacionaba estrechamente con la visión puritana de la vida como un viaje...Para [Thomas] Adams [*The Spiritual Navigator Bound for the Holy Land*, 1615], el mundo era un mar, y el hombre un viajero que enfrentaba peligros marinos; el cielo era la tierra prometida”. Ibid., p. 194.

virar el rumbo de la nave para llevarla a buen puerto, “hacia la paz y la prosperidad”, o mejor aún, hacia “el lugar donde el Señor creará un nuevo cielo y una nueva tierra, en nuevas iglesias y una nueva comunidad unidas”<sup>309</sup>. Esta metáfora es compatible, señala Walzer, con la visión voluntarista del poder divino que tienen los puritanos. Una visión en la que Dios actúa de manera “súbita” y “sin advertencia”<sup>310</sup>.

Lo valioso de este asunto es que en esta nueva visión la vida se comprende como un viaje (peligroso) y el gobierno como un pilotaje. Como señala Javier Roiz, también el gobierno de uno mismo está impregnado de este *tropo* moderno:

El pensamiento pilotado existe para un *self* pilotado que debe ‘gobernar a sí mismo’, un *self* que ansía ser su propio timonel en las inquietas aguas del tiempo incesante<sup>311</sup>.

### **Cartografía espiritual**

Para emprender un buen viaje, que resulte seguro, hacen falta mapas que anclen los lugares en la superficie de un modo fijo, y la convicción de poseer las fuerzas para poder recorrerlos sin naufragar. Esta fortaleza surge de la autonomía de la razón respecto de las pasiones, una idea cartesiana<sup>312</sup> que ya aparece en la comprensión dialéctica de los saberes que tienen los ramistas. En palabras de Ramus, el juicio debe saber desprenderse de los “engañosas afectos” si quiere alcanzar un pensamiento cierto:

<sup>309</sup> Ibid., p. 194.

<sup>310</sup> Ibid., p. 193. A pesar de la expresión anterior acerca de lo graduales que son los cambios y de que entienda la historia en términos de ciclos, según expone Walzer, Bodin también se expresa de modo próximo a aceptar el voluntarismo de Dios: “Es necesario mostrar esto, lo que nadie ha hecho hasta ahora, para poder prever de algún modo los cambios y las caídas de las repúblicas y hacer ver que los asuntos humanos no son fortuitos. No obstante, Dios abandona en ocasiones el curso ordinario de las cosas naturales, para que no se piense que todo ocurre fatalmente”. BODIN, *Los seis libros de la República* (1576), p. 181.

<sup>311</sup> Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, p. 44.

<sup>312</sup> Ibid., pp. 42-44.

[L]e...jugement...est souvent troublé et trompé par erreur d'opinion, car, par amour, haine, envie, crainte, cupidité et autres trompeuses affections, nous concluons bien souvent plutôt que par solide et constant jugement du syllogisme, il faut donc exciter et remettre au-dessous ce si grand jugement de l'esprit et l'établir par constance et vérité du syllogisme, autrement notre conclusion sera légèreté, erreur, témérité, non jugement<sup>313</sup>.

Aunque pudiera parecer un tema desligado de la teoría política, el nuevo acomodo entre la dialéctica y la retórica que se está produciendo en el siglo dieciséis no es ajeno a esta nueva visión del gobierno. Más bien al contrario; la retórica es un saber muy sensible que se verá afectado especialmente y cuyo deterioro es un síntoma expresivo de la transformación en curso. El acento didáctico en la importancia de la dialéctica y el vaciamiento de la retórica nos orienta hacia una nueva visión del gobierno externo e interno en el que predominen la claridad, la regularidad, la inherencia, las distinciones, la coherencia, las identidades. El orden y el método, en resumen. O lo que es lo mismo, la autonomía soberana del *self*.

Las palabras de Ramus, cuando describe el método, traslucen ese deseo de buscar un fundamento soberano y universal para el razonamiento, y nosotros añadiríamos, para el gobierno:

[L]a méthode artificielle...est universelle et le *fondement souverain* de tout ce jugement<sup>314</sup>.

Le jugement de méthode tant de doctrine que de prudence est *la*

---

<sup>313</sup> [El juicio...es a veces turbado y equivocado por error de opinión, puesto que concluimos con mucha frecuencia por amor, odio, envidia, temor, avaricia y otros afectos engañosos, más que por el juicio sólido y constante del silogismo, así que hace falta incitar y volver a poner por encima este juicio tan grande de la mente y establecerlo mediante la constancia y la verdad del silogismo, pues de otro modo nuestra conclusión será ligereza, error, temeridad, pero no juicio]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 75.

<sup>314</sup> [El método artificial...es universal y el *fundamento soberano* de todo este juicio]. Ibid., p. 14. Énfasis añadido.



*souveraine lumière de raison*, en laquelle non seulement les autres animaux n'ont rien de commun avec l'homme comme ils pourraient avoir au jugement de l'énonciation, mais plus encore les hommes entre eux sont en cette louange grandement dissemblables<sup>315</sup>.

La metáfora del timonel, que encontramos tan vinculada con el pensamiento calvinista y moderno como un hallazgo mental de primer orden para el progreso, está presente en los tratados de retórica renacentistas mostrándonos como se descompensa la alianza entre las hermanas aristotélicas.

La idea del timonel aparece en las palabras de Lorenzo Valla (ca. 1407-1457) cuando ensalza a la retórica y los oradores para dismantelar la idea medieval y escolástica de que la dialéctica es la disciplina más importante que deba estudiarse. Para Valla la retórica es más difícil porque entraña la tarea de gobernar, y en el gobierno hay que vérselas cara a cara con la insondable *Fortuna*:

El orador es semejante al conductor y jefe del pueblo (rector ac dux populi), pues la retórica es difícilísima y ardua y se encuentra muy lejos del alcance de la mayoría. Ella se goza de vagar por el ancho mar y en medio de las ondas, con las velas hinchadas y sonantes, y no cede a las olas, sino que las gobierna: me refiero a la elocuencia suma y perfecta. Pero la dialéctica, amiga de la seguridad, compañera de los litorales, contempla más bien las tierras que los mares y agita sus remos en las cercanías de las costas y en la vecindad de los escollos<sup>316</sup>.

En estas palabras, la dialéctica aparece como sinónimo de una visión contraída de

---

<sup>315</sup> [El juicio del método tanto de doctrina como de prudencia es la *soberana luz de la razón*, en la cual no sólo los animales no tienen nada en común con el hombre como podrían tener en el juicio de enunciación, sino que más aún los hombres entre ellos son en esta alabanza muy distintos]. Ibid., p. 82. Énfasis añadido.

<sup>316</sup> Lorenzo VALLA, "Proemios y peroración para "Las disputas dialécticas", en *Oraciones y prefacios (por una renovación de los métodos de estudio)*, int., textos y notas a cargo de Francesco Adorno, Universidad de Chile, s/f, p. 183.

la vida, más preocupada por la seguridad que por afrontar la incertidumbre en todo su espesor. El empoderamiento calvinista de la dialéctica, sin embargo, no se hará desde un punto de vista conservador sino claramente movilizador y revolucionario. La dialéctica, tras desligarse de la retórica y de las servidumbres escolásticas, servirá para fundar y apoyar una ideología emancipadora y desde su óptima muy democrática.

Si para Valla el orador es el *rector et dux populi*, el que conduce y dirige al pueblo, para Agricola, la dialéctica es *dux directrixque artium*, la fuerza que rige y dirige todas las artes<sup>317</sup>. De este modo es perceptible que reordenar los saberes, y sus jerarquías internas, implica una reordenación de los espacios públicos *in foro interno*. El liderazgo se traslada del rétor al dialéctico; pero un dialéctico nuevo, inspirado en Cicerón (106-43 a. e. c.), para el que no sirve el esquema arcaizante y rígido de la escolástica fermentada dentro de las aulas, en un mundo libresco<sup>318</sup>. La reforma humanista de la dialéctica tiene la vocación de reconectar los saberes con la vida. Así el programa ramista estaba destinado a servir *ad eruditionis usum*<sup>319</sup>.

---

<sup>317</sup> Rodolphe AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialéctica*)”, en *Ecrits sur la dialectique et l’humanisme*, Choix de textes, introduction, édition, traduction et notes par Marc van der Poel, edición bilingüe en latín y en francés, Honoré Champion, Paris, 1997, pp. 106-107 (libro 2, cap. 1).

<sup>318</sup> A este respecto son elocuentes las palabras de James Richard McNally respecto de la obra de Agricola: “[R. R.] Bolgar calls the period ‘the age of notebooks and memory systems’. They were likewise quite disdainful of the philosophical systems of the scholastics and desired nothing more than to supplant such systems with a pedagogy capable of producing a more versatile, practical, literate leader —a Cicero to challenge Aquinas and Scotus. Thus, a system and a set of categories which would treat language, mind, and the world less rigidly and selectively than scholastic philosophy had done was much in demand. Agricola’s theory of language and places (and other less well-known systems such as Valla’s) arose to fill this need”. [Bolgar llama al periodo ‘la era de los libros de notas y de los sistemas de memoria’. Fueron así mismo bastante desdenosos de los sistemas filosóficos de los escolásticos y no desearon nada más que suplantar tales sistemas con una pedagogía capaz de producir un líder más culto, práctico y versátil —un Cicerón para desafiar a Aquino y Escoto. Así, lo que se demandaba era un sistema y un conjunto de categorías que trataran el lenguaje, la mente y el mundo de una forma menos rígida y selectiva de lo que lo había hecho la filosofía escolástica. La teoría del lenguaje y de los lugares de Agricola (y otros sistemas menos conocidos como el de Valla) surgieron para completar esta necesidad]. James Richard McNALLY, “*Dux illa directrixque artium*: Rudolph Agricola’s Dialectical System”: *The Quarterly Journal of Speech*, vol. 52, n.º 4 (December, 1966), pp. 340-341.

<sup>319</sup> Walter J. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 41.

### **Método de prudencia**

Escribe Ramus que puede que en ocasiones no sea posible lograr nuestro objetivo mediante el método de doctrina y sea necesario recurrir al método de los rétores, que él denomina, siguiendo el criterio de los oradores, “método de prudencia” “parce qu’elle réside grandement en la prudence de l’homme plus qu’en l’art et les préceptes de doctrine”<sup>320</sup>. Este método se separa del “méthode de nature” en tanto que no sigue el orden que éste prescribe, partir de lo más conocido (y general) para llegar a explicar lo menos conocido (y particular). El método de prudencia no se ciñe a esta doctrina sino que apela al talento y la argucia del orador para adaptarse a las necesidades del momento y el perfil del auditorio.

Ramus plantea la necesidad de aplicar esta flexibilidad tan propia de los rétores considerando que en ocasiones el auditorio nos es adverso, y se resiste a nuestros propósitos (“ce fâcheux et rétif auditeur”<sup>321</sup>). Se sobreentiende que el dialéctico/orador siempre está guiado por la verdad; para ella el cauce más apropiado es el método natural, “le vrai chemin”<sup>322</sup>, que en consecuencia será bien recibido por “le bon auditeur, qui, de soi, aime et demande la vérité”<sup>323</sup>.

El método de prudencia, en cambio, exhibe su utilidad cuando es necesario reconducir a la verdad a aquél que se resiste a aceptarla, como le sucedía a Sócrates con los sofistas. Se trata de sacar del engaño a aquel que se aferra a él. Un terreno más hostil que exige ciertas dosis de violencias mentales. Este estilo de prudencia se vale de

---

<sup>320</sup> [Porque reside en gran medida en la prudencia del orador más que en el arte y los preceptos de doctrina]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 79.

<sup>321</sup> [Ese oyente enojoso y reacio]. Ibid., p. 81.

<sup>322</sup> [El verdadero camino]. Ibidem.

<sup>323</sup> [Por el buen oyente, que por sí mismo ama y pide la verdad]. Ibid., p. 80.

“astucias”, “insinuaciones engañosas”, “disimulos” incluso “encantamientos” que juegan abusivamente con la apariencia de verdad:

Socrate use souvent de telles ruses contre les Sophistes qui en voulaient pas être enseignés par lui. Et partant, quand leur folles opinions sont ainsi réfutées, ils se mettent en colère contre Socrate et l'appellent en un lieu 'torpille', en l'autre 'Dédale', tantôt 'enchanteur', tantôt 'sophiste', comme si par cette méthode il les eût engourdis, et abusés par fantôme, charme et trompé par quelque masque et apparence de raison<sup>324</sup>.

El Ramus tan comprometido con poner límites a los conceptos, definirlos a priori y evitar a toda costa que se mezclen y se confundan, se permite envolver de alusiones peyorativas las líneas que dedica al método de prudencia, método que siendo parte de la dialéctica termina reconociendo que es lo mismo que la retórica —aquella que había definido con simplicidad descomprometida como el arte “pour bien parler et orner la parole”<sup>325</sup>—:

Et certes, la liberté qu'appellent les orateurs n'est pas autre chose que cette hardiesse. Et bref, tous les tropes et figures d'élocution, toutes les grâces d'action, qui est la Rhétorique entière, vraie et séparée de la Dialectique ne servent à autre chose que de conduire ce fâcheux et rétif auditeur qui nous est proposé en cette méthode, et n'ont été à d'autre fin observées que pour l'orgueil et la perversité de celui-ci, comme Aristote vraiment l'enseigne au troisième de la *Rhétorique*<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup> [Sócrates emplea con frecuencia tales ardides contra los Sofistas que no querían ser enseñados por él. Y al irse, cuando sus necias opiniones eran refutadas, se enfadaban con Sócrates y le llamaban en un lugar 'torpedo', en otro 'Dédalo', unas veces 'encantador', otras veces 'sofista', como si con este método les hubiera adormecido y hubiera abusado de ellos con fantasmas, encantado y engañado con una máscara y apariencia de razón]. Ibid., p. 79.

<sup>325</sup> [Para hablar bien y adornar la palabra]. Ibid., p. 11.

<sup>326</sup> [Y ciertamente, la libertad que piden los oradores no es otra cosa que esta audacia. Y en resumen, todos los tropos y figuras de elocución, todas las gracias de la acción, que es la Retórica entera, verdadera y separada de la Dialéctica, no sirven para otra cosa que para conducir a este oyente enojoso y reacio que nos

A continuación expresa que el método de prudencia nos es conocido por el testimonio de los filósofos, que lo enseñaron y lo pusieron en práctica, pero nos es aún más familiar “par les affaires journalières des hommes et les négoces chez les quels cette insinuation avisée, s’il faut persuader quelque chose à celui qui n’y veut entendre, obtiendra facilement le premier lieu”<sup>327</sup>.

Esta veta retórica<sup>328</sup> que se infiltra en su dialéctica conecta, incluso en el lenguaje empleado, con el testimonio de sus avatares personales que incluye en el Prefacio. En este punto aparece la idea del mar y el timonel. Aunque el método artificial sea el preferido:

[S]i l’entrée de l’artificiel et du vrai chemin est fermée, [le dialecticien] se fera une autre voie par force d’esprit et prudence, et cherchera de toutes parts toutes aides de coutume et usage parce ce qu’il est destitué du secours de la doctrine; et parce qu’il ne peut tenir la droite course, il changera de voiles et conduira par tels vents qu’il pourra, le nef sauve et entière au port<sup>329</sup>.

---

propone este método, y no han sido observadas con otro fin que por el orgullo y la perversidad de este, como lo enseña Aristóteles en la tercera parte de la Retórica]. Ibid., p. 81. Ong señala cómo esta mezcla de conceptos traiciona la lógica que Ramus se autoimpone: “Ramus employs a little dissimulation himself in trying to establish this differentiation (his method of prudence from rhetoric)...Here Ramus’ insistence that the art of rhetoric is a separate thing from dialectic seems to be one more instance of the lady who doth protest too much. For the tropes, figures, elocution, and action, which together constitute the whole of the Ramist rhetoric, are here totally assimilated by the method of prudence which forms a part of Ramus’ dialectic, and a part betraying with particular recalcitrancy the rhetorical bent of his dialectic”. [Ramus emplea él mismo un pequeño disimulo al tratar de establecer esta diferenciación (entre su método de prudencia y la retórica)...Aquí, la insistencia de Ramus en que el arte de la retórica es una cosa separada de la dialéctica parece ser un caso más de una señorita que protesta demasiado. Ya que los tropos, las figuras, la elocución y la acción, que juntas constituyen toda la retórica ramista, son aquí totalmente asimiladas por el método de prudencia que forma una parte de la dialéctica de Ramus, y una parte que delata de una manera particularmente recalcitrante la inclinación retórica de su dialéctica]. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 254.

<sup>327</sup> [Por los asuntos cotidianos de los hombres y los negocios en los cuales esta insinuación prudente, si hay que persuadir de algo a alguien que no quiere aceptarlo, ocupará el primer lugar]. RAMUS, *Dialectique* (1555), pp. 81-82.

<sup>328</sup> Véase nota 326.

<sup>329</sup> [Si la entrada del camino artificial y verdadero está cerrada, [el dialéctico] se hará otra vía a fuerza de inteligencia y prudencia, y buscará en todas partes todas las ayudas de la costumbre y la práctica, porque no

Reconoce que para afrontar la vida, para bregar con sus injusticias y sus deformidades, con las complicaciones del día a día, hace falta algo distinto del rigor y el método. Él mismo ha vivido las trampas y envites de sus enemigos en contra de su aproximación a la filosofía, ataques serios que le llevaron a tener prohibida la enseñanza de la dialéctica durante un tiempo. Las primeras líneas del Prefacio hacen alusión a un naufragio del que él ha salido indemne gracias al apoyo de Charles de Lorraine (1525-1574) y a su esfuerzo personal:

Les mariniers, Mécène, sauvés de la tourmente et de la tempête de la mer, offraient autrefois quelque don au dieu par l'aide duquel ils pensaient avoir été conduits au port...C'est pourquoi, après avoir été, par votre aide, délivré des flots du jugement aristotélique, si maintenant je vous présente quelque tableau de mon naufrage, je dois, non pas craindre, je pense, d'être estimé me complaire des maux passés, mais bien plutôt témoigner de la cause de cette tempête et rendre grâce à celui par qui j'en ai été sauvé et délivré<sup>330</sup>.

Su enfrentamiento con las autoridades intelectuales tiene el tono de una batalla que se libra más allá de la planicie acotada por las leyes del método artificial:

Réfuter...contre l'opinion si longtemps publiquement reçue...c'est mettre les vents orageux sur la mer, c'est courroucer les petits-fils de ces

---

tiene el auxilio de la doctrina; y como no puede mantener el curso derecho, cambiará de velas y conducirá con los vientos que pueda la nave segura y entera a puerto]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 82.

<sup>330</sup> [Los marineros, Mecenas, salvados de la tormenta y de la tempestad del mar, ofrecían en otros tiempos algún don al dios por cuya ayuda pensaban haber sido conducidos a puerto...Es por ello que después de haber sido, por vuestra ayuda, liberado de las olas del juicio aristotélico, si ahora os presento alguna tabla de mi naufragio, no debo temer, creo, que se considere que me quejo de los males pasados, sino más bien que doy testimonio de la causa de esta tempestad y doy las gracias a aquel por quien he sido salvado y liberado]. Ibid., p. 11.

philosophes et les irriter à demander vengeance de leurs grands-pères<sup>331</sup>.

Al mismo tiempo que se defiende de sus enemigos, como hiciera el Hobbes que nos retrata Sheldon S. Wolin<sup>332</sup>, Ramus no cesa en su empeño de avanzar en el conocimiento de la verdad a su modo, perfeccionando su idea de método y orillando las disputas a los márgenes del conocimiento seguro y bien ordenado de los preceptos; disputas que sigue considerando esenciales, por otra parte, como ejercicio propio de la dialéctica<sup>333</sup>, que en sí misma es definida como “art de bien disputer”<sup>334</sup>.

J’espère par cette philosophique persévérance remporter une nouvelle victoire, sans répondre à aucune injure, mais en endurant toutes les choses adverses<sup>335</sup>.

Zarandeado por “vents et tempêtes” por defender algo para él tan noble como la libertad de seguir “le vrai amour de la sagesse”, en lugar del amor servil y la fe religiosa en un Aristóteles mal entendido<sup>336</sup>, es natural que Ramus considere que el método artificial no siempre nos va a permitir lograr nuestros objetivos. Como se mofaba de él Charles de Guise (en la obra de Marlowe, ambientada en la Matanza de San Bartolomé),

---

<sup>331</sup> [Refutar...la opinión recibida públicamente desde hace tanto tiempo es poner vientos de tormenta sobre el mar, es enfadar a los nietos de estos filósofos e incitarlos a vengar a sus abuelos]. Ibid., p. 14.

<sup>332</sup> Sheldon S. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, trad. de Javier Roiz y Víctor Alonso Rocafort, Foro Interno, Madrid, 2005, pp. 70-71.

<sup>333</sup> Frente a la acusación de sus críticos de haberlas suprimido, Ramus aprovechó la lección inaugural en el Collège Royal para confirmar lo contrario: “Considero que no existe ningún *Gymnasium* en toda la Academia en el que las disputas dialécticas sean practicadas con más diligencia”. (“Nec ullum in tota Academia Gymnasium esse arbitror, in quo logicae disputationes diligentius exerceatur”). Petrus RAMUS, “Petri Rami eloquentiae & philosophiae professoris Regii ad Carolum Lotharingum Cardinalem Oratio”, en Petrus RAMUS, Audomarus TALAEUS, *Collectaneae, Praefationes, Epistolae, Orationes*, with and introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, p. 328.

<sup>334</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 17.

<sup>335</sup> [Espero que con esta perseverancia filosófica lograré una nueva victoria, sin responder a ninguna injuria, sino soportando todas las cosas adversas]. Ibid., p. 15.

<sup>336</sup> [Verdadero amor a la sabiduría]. Ibid., p. 13.

su *nego argumentum* no le salvaría de la muerte<sup>337</sup>. Sin embargo, el hecho de que conceda un espacio tan pequeño a este saber y, sobre todo, que lo conciba como una destreza mezclada con el engaño y la seducción, da la impresión de que, en el fondo, Ramus quiere salirse de ese mundo poco fiable para introducirse en otro, recién creado y preservado de contaminaciones insidiosas. Aunque en la práctica se combinen, desde la teoría, dialéctica y retórica no han de mezclarse. Una separación de base que muestra la precaución hacia un ámbito que resuena incontrollable —en el que nos dirigimos al pueblo, ese monstruo de muchas cabezas<sup>338</sup>— y que cierra el paso a reflexionar sobre la contingencia y los asuntos humanos sin sordidez ni descreimiento, y con más hondura.

### La pujanza del humanismo

Aristóteles amaba las tinieblas, de las que me quejo [y] odiaba la luz, que es lo que deseo<sup>339</sup>.

Ramus es un maestro de la nueva época. Un maestro que ha recogido los vientos

---

<sup>337</sup> “GUISE: Marry Sir, in having a smack in all, And yet didst never sound any thing in depth. Was it not thou that scoftes the Organon, And said it was a heape of vanities? He that will be a flat decotamest, And seen in nothing but Epitomes: Is in your judgement thought a learned man. And he forsooth must goe and preach in Germany: Excepting against Doctors actions, And *ipse dixi* with this *quidditie*, *Argumentum testimonii est inartificiale*. To contradict which, I say Ramus shall dye: How answere you that? Your *nego argumentum* cannot serve, Sirrah, kill him”. [GUISE: Querido señor, en un chasquido en todo. Y aun así no sonó nada en profundidad. ¿No fuiste tú quien se mofó del Organon y dijo que era un montón de vanidades? Él que será un simple dicotomista y visto en nada más que en Epítomes: Es en su juicio pensado como hombre docto. Y en verdad debe ir y predicar en Alemania: salvo en contra de las acciones de los Doctores, e *ipse dixi* con esta *quidditie*, *Argumentum testimonii est inartificiale*. Para contradecir esto, digo que Ramus debe morir: ¿Cómo respondes a eso? Tu *nego argumentum* no puede servir, Sirrah, mátales]. Christopher MARLOWE, “Massacre at Paris” (1593), en *The Complete Works of Christopher Marlowe*, second edition, edited by Fredson Bowers, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 2008, vol. I, escena VII, p. 376.

<sup>338</sup> “Il se propose de enseigner le peuple, c’est-à-dire les bêtes à plusieurs têtes”. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 79.

<sup>339</sup> “Aristoteles tenebras amavit, quas accuso: lucem odit, quam desidero”. Petrus RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones* (Iacobus Bogardus, Paris, 1543), en *Dialecticae institutiones. Aristotelicae animadversiones*, intr. de Wilhelm Risse, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, fol 61r.



del humanismo que empezaron a soplar desde las prósperas ciudades italianas y se propone enfrentarse con vigor a los viejos maestros escolásticos que dominan la Sorbona, los sorbonegros, como señala Eugenio Garin (1909-2004). Su plan de estudios y sus ideas novedosas sobre la educación deben entenderse sobre el trasfondo de un mundo sombrío en decadencia, sostenido por los maestros tradicionales que se desgastan en “vanas e inútiles sutilezas” y se resisten a perder la batalla frente al mundo luminoso y emergente, más sólido y vital, que la corriente humanista ha hecho penetrar en las universidades cambiando por completo las expectativas y el tono de la vida intelectual.

Para ilustrarlo Garin reproduce estas palabras de Ramus:

Evoquemos con nuestro pensamiento a un antiguo doctor de esta academia, fallecido hace cien años. Si se pudiera comparar el recuerdo de sus tiempos con éstos, ¿no contemplaría atónito y estupefacto el florecimiento que ya han experimentado las letras junto a las ciencias reales en Francia, Italia e Inglaterra? Sólo oyó gentes que hablaban de forma bárbara y ruda; ahora escucharía hablar y escribir en elegante latín a innumerables hombres de cualquier edad. A propósito del griego, siempre había oído repetir el dicho común: es griego, es ilegible; no sólo oiría leer griego con la máxima facilidad cada vez que sea necesario, sino que oiría a eruditos capaces de enseñar la lengua con gran habilidad. Y ¿para qué comparar las tinieblas pasadas de todas las otras artes con la luz y el esplendor presentes? De entre los gramáticos, poetas y oradores, conoció a Alessandro de Villadei, los Faceti y los Grecismi; en filosofía a los escoceses y españoles, en medicina a los árabes; en teología a unos autores venidos de no se sabe dónde: oiría a Terencio, César, Virgilio, Cicerón, Aristóteles, Platón, Galeno, Hipócrates, Moisés, los profetas, los apóstoles y a otros verdaderos anunciadores del Evangelio, y los oiría hablar en sus lenguas. ¿Qué hará para no asombrarse si, como recién salido de las entrañas de la tierra y vueltos los ojos al cielo, viese

de pronto el sol, la luna y el resto de las estrellas<sup>340</sup>.

Estas palabras nos recuerdan que las líneas maestras de la reforma ramista son las mismas que impulsaron a los maestros italianos a restaurar una sensibilidad perdida por las lenguas clásicas y la sabia tradición que transportaban en su seno. Una tradición apegada al suelo de la experiencia y, a la vez, elevada y delicada para colmar los anhelos humanos más hondos.

Frente al uso de un latín encriptado, convertido en jerga artificiosa y bárbara, la recuperación de la lengua en su pureza y belleza originales; en lugar de la aridez de una dialéctica decantada intramuros, una dialéctica más jugosa y veraz, empapada de las contingencias del discurso cotidiano<sup>341</sup> e inspirada en la elegancia de los mejores maestros del *ars bene dicendi*; frente al “laberinto de palabras” escolástico (la expresión es de Francisco Sánchez<sup>342</sup>), una vuelta a la naturaleza y a la experiencia como matrices del saber genuino. Estas ideas que inspiraron a tantos humanistas están presentes en Ramus.

Como cualquier humanista, nuestro autor profesa devoción por el mundo grecolatino. La unión de la elocuencia y la filosofía es uno de los lemas principales de su método de enseñanza. Será un tema sobre el que reincida en varias ocasiones. Además, es lo que dio nombre a su cátedra como profesor real en el Collège Royal (Profesor Real de Elocuencia y Filosofía), una cátedra creada ex profeso para él y que no tendría ningún

---

<sup>340</sup> “Petri Rami Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae coniungendis, Lutetiae habita anno 1546”, en *Petri Rami et Audomari Talaei Collectaneae Praefationes, Epistolae, Orationes*, París, 1577, p. 305. Citado en Eugenio Garin, *La educación en Europa, 1400-1600*, p. 161. [Petrus RAMUS, “Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae coniungendis, Lutetiae habita anno 1546”, en Petrus RAMUS, Audomarus TALAEUS, *Collectaneae, Praefationes, Epistolae, Orationes*, with an Introduction by Walter J. Ong, Georg Olms, Hildesheim, 1969, p. 252].

<sup>341</sup> ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 54 y 331, nota 2. Para Ramus, toda la dialéctica no contiene nada que no sea “para formar e instituir el discurso común y cotidiano” (“ad communem, et quotidianum sermonem formandum et instituendum”). RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones*, fol. 61r.

<sup>342</sup> Francisco SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur (Que nada se sabe)*, edición bilingüe, edición y traducción de S. Rabade, J. M. Artola y M. F. Pérez, CSIC, Madrid, 1984, p. 55.

sucesor. Para avalar su propuesta la presenta como un retorno a la tradición ateniense, donde los maestros lo eran del decir y del hacer<sup>343</sup> y no se separaba nunca el estudio de la filosofía de la práctica de la elocuencia. El ejemplo de los maestros griegos, que combinaban la prudencia del razonamiento con la abundancia del discurso<sup>344</sup>, le sirve para ensalzar los beneficios educativos de combinar la enseñanza de la dialéctica con la enseñanza de la retórica en sus cursos en el Collège de Presles.

Sin embargo, a pesar de la admiración a Cicerón y a otros oradores, y a su pretendida recuperación de la elocuencia, lo cierto es que a la luz de la dialéctica entendida *à la Ramée*, como saber omnipresente, la retórica empalidece y se desfigura. Queda convertida en *ars fallendi*, un arte desvirtuado —literalmente— cuya finalidad no es tanto la verdad como la *victoria*<sup>345</sup>; una tergiversación que, por cierto, y tal vez no es casual, Hobbes repite al traducir la *Retórica* de Aristóteles para su discípulo Sir William Cavendish (1617-1684)<sup>346</sup>.

---

<sup>343</sup> RAMUS, “Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae conjungendis (1546)”, pp. 245-246. La idea es de Cicerón: “Pues en verdad que parece ser la misma aquella doctrina antigua que enseñaba a obrar bien y a exponer adecuadamente. Y quierens lo enseñaban no iban separados, sino que los maestros de la vida y del hablar eran los mismos, como aquel Fénix que aparece en Homero y que dice que Peleo se lo dio al joven Aquiles como acompañante para la guerra, para que hiciera de él un expositor de palabras y un hacedor de cosas”. CICERÓN, *Sobre el Orador*, pp. 398-399 (libro III, 57).

<sup>344</sup> RAMUS, “Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae conjungendis (1546)”, p. 246.

<sup>345</sup> “Oratores vero ad victoria Omnia referunt”. [Los oradores en verdad todo lo refieren a la victoria]. Petrus RAMUS, *Dialecticae Libri Duo*, Per Rolandum Makilmanaeum Scotum, Thomas Vautroulleris, Londini (London), 1574, p. 149. En este capítulo dedicado al “Crypsici methodi”, se explica cómo actuar cuando se pretende emplear el deleite o la capacidad de conmover para engañar a nuestro oyente (“cum delectatione motuve aliquo maiore, in parte aliqua fallendus erit auditor”). Ibid., p. 148. En la edición en inglés: “when with delectation or some other motion the chief purpose is to deceave the auditor”. [Cuando con deleite o algún otro movimiento el propósito principal es engañar al oyente]. Roland MACILMAINE, *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, London, Thomas Vautrouiller, 1574, edited by Catherine M. Dunn, San Fernando Valley State College, Renaissance Editions, Northridge, California, 1969, p. 58.

<sup>346</sup> For as in *Logicke*, where certaine and infallible knowledge is the scope of our prooffe, the principles must be all infallible truths; so in *Rhetorique* the principles must be common opinions, such as the judge is already possessed with; because the end of *Rhetorique* is victory, which consists in having gotten *beleefe*. [Ya que así como en la Lógica, donde un conocimiento cierto e infalible es el ámbito de nuestra prueba, los principios deben ser todos verdades infalibles; así en la Retórica los principios deben ser opiniones comunes, como las que el juez ya posee; porque la finalidad de la retórica es la victoria, que consiste en haber logrado la creencia]. THOMAS HOBBS, “Briefe of the Art of Rhetorique” (1637), en *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, ed. with an intr. and critical apparatus by John Harwood, Southern Illinois

Y no solo se desprestigia la retórica en sí, como el arte cívico que fue y en el que ya no se confía. La universalización de la dialéctica supone una devaluación de *lo retórico*.

### Ataque a la retórica

Un paso fundamental en este proceso es integrar la retórica dentro de la dialéctica como hace primero Agricola, al sustraerle la invención, y después Ramus, al insertar el método de prudencia dentro de la dialéctica y convertirlo en una anomalía —la contrapartida negativa— de la normalidad que prescribe el orden del *método de doctrina*. Si éste se guía por un orden deductivo, aquél se define como la *ausencia* del tal orden. Así la retórica termina definiéndose como una *negación*, la negación del método, o su “perversión”<sup>347</sup>. Un terreno pantanoso y sin delimitar, alegal (fuera de la leyes de la

University Press, Carbondale and Edwardsville, 1986, p. 41. John Harwood indica que se trata de la primera traducción de la Retórica de Aristóteles en inglés. Ibid., p. ix. Es una versión resumida.

Uno de sus más reputados biógrafos, John Aubrey, subraya el valor que Hobbes le atribuía la *Retórica* de Aristóteles, muy por encima de cualquier otra de sus obras. Al parecer le oyó decir: “Aristotle was the worst Teacher that ever was, the worst Politician and Ethick — a Country-fellow that could live in the World would be as good: but his *Rhetorique* and *Discourse of Animals* was rare”. [Aristóteles fue el peor profesor que nunca hubo, el peor Político y Ético —cualquier compatriota que viviera en el mundo sería igual de bueno: pero su *Retórica* y su *Discurso de los Animales* era raro]. *Brief lives*, ed. Oliver Lawson Dick, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1949; reprint 1962. Citado en *ibid.*, p. 2.

Es interesante saber que en 1681 el *Briefe* se publicó acompañado de otras piezas sobre retórica con el título: *The art of Rhetoric, with a discourse of the Laws of England*, by Th. Hobbes, of Malmesbury, London, W. Crooke, 1681. En 1951 se mostró que el contenido de estos añadidos coincidían con los libros segundo y tercero de la adaptación en inglés de la retórica y la dialéctica ramistas titulada *The Artes of Logike and Rethorike, plainlie set foorth in the english tounge, to be learned and practised* (Middleburg, 1584) y realizada por el *divine* Dudley Fenner (1558?-1587). Por tanto, Hobbes no era el autor de estas partes, aunque así se indicara en el compendio de 1681 y así se hubiera creído hasta entonces. Walter J. ONG, “Hobbes and Talon’s Ramist Rhetoric in English”: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, I, Part III (1951), pp. 260-269. Willbour Samuel Howell, “Ramus and English Rhetoric: 1547-1681”: *Quarterly of Journal of Speech*, vol. 37 (1951), pp. 308-310. Lawrence D. GREEN, “Aristotle’s Rhetoric made methodical”, en Kees MEERHOFF y Jean-Claude MOISAN (comp.), *Autour de Ramus: Texte, Théorie, Commentaire*, Nuit Blanche, Québec, 1997, pp. 162-169.

<sup>347</sup> Walter Ong destaca la comprensión de Ramus de esta variedad del método desde la imaginaria geométrica y mecánica que revela su pensamiento: “...on a plane surface which lies at the base of all his organized thinking...one can picture forward motion and its reversal, but since he has endorsed his picture of forward motion as the only method, Ramus has ultimately to admit that this word-reversal (*hysterologia*), another of his names for *crypsis* or dissimulation in method, is really a perversion of method”. [Sobre una superficie plana que está en la base de todo su pensamiento organizado...uno puede imaginarse un movimiento hacia delante y su inversión, pero en tanto que ha aprobado su imagen del movimiento hacia delante como el único método, al final Ramus tiene que admitir que esta inversión de las palabras

dialéctica), donde arraigan la duda, la seducción —una seducción a veces asociada a lo femenino<sup>348</sup>—, el descontrol y la mentira. Esta percepción, ya presente en la *Dialectique* de 1555, cuando Ramus llamaba a este método “método de prudencia”, se acentúa a partir de 1569, cuando pasa a denominarlo a las claras *de crypticis methodi*<sup>349</sup>.

En la traducción inglesa de Roland MacIlmaine éste se presenta como “the craftie and secrete methode”, y así es descrito:

This methode then in dyvers enuntiations of one kynde, being knowne eather by these owne disposition, or the disposition of the sillogisme shalbe observed how often soeuer the matter is clearly to be vnderstanded: But when whith delectation or some other motion thy chief purpose is to deceive the auditor, then thou shall put some thing away which doth appartaine to thy matter, as definitions, divisions and transitions set in there places thinges appartaining nothing to the matter: as disgressiones from the purpose, and long tarying upon the matter: bus most chiefly bee that in the begining thou inuerte thy order, and place some antecedentes after there consequentes. And surely this more imperfect forme of methode in respect of the exact rule observed in the other, is not only multilate by reason of the taking away of some matter: and redoundeth by the eking to of thinges extraordinarie: but hauing some degrees of the order inverted, is preposterous and out of all good fashion and order<sup>350</sup>.

---

(*hysterologia*), que sirve como otro nombre para *crypsis* o el disimulo en el método, es realmente una tergiversación del método]. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 254.

<sup>348</sup> Ramus pone como ejemplo del método de prudencia, entre discursos de Cicerón y poemas de Horacio, el comportamiento de Thaïs para convencer a Thrason en la obra *El Eunuco*, de Terencio. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 80.

<sup>349</sup> ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 253. En la *Dialectique* de 1555 ya señalaba: “Bien que cette methode s’observe quelquefois chez les philosophes, poètes et orateurs, car nous pouvons ici rapporter ce qu’Aristote appelle *Crypse*, c’est à dire cachée et trompeuse insinuation, de laquelle il a parlé au deuxième du Syllogisme et au huitième des Topiques et au premier des Elenches...”. [Aunque este método se observa a veces en los filósofos, los poetas y oradores, puesto que podemos aquí traer lo que Aristóteles llama *Crypse*, es decir, una insinuación engañosa y oculta, de la que habla en la segunda parte del Silogismo, y en la octava parte de los Tópicos y en la primera de los Elenchos]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 79.

<sup>350</sup> [Así pues este método se aplicará sobre diversos enunciados que sean del mismo tipo, sea por su propia disposición o la disposición del silogismo, siempre que la materia deba comprenderse muy claramente. Pero cuando con deleite o con algún otro impulso el propósito principal es engañar al oyente, entonces deberás quitar algo que pertenece al asunto, como las definiciones, divisiones y transiciones, y

Para una mentalidad en la que la prioridad es la enseñanza<sup>351</sup>, las desviaciones de este propósito son superfluas. El placer (*delectation*) se confunde con la mentira y se convierte de inmediato en algo innecesario cuanto menos, cuando no peligroso. Este es un ataque soterrado (pero muy claro) a la letargia. La belleza y la riqueza de la elocuencia, que invitan a disfrutar del estudio, son esenciales para el Ramus humanista. Sin embargo su doctrina muestra que en el fondo deleitarse con algo, abandonarse al encanto del orador, equivale a perder el rictus voluntarista al que obliga esta comprensión de la educación, perder el control de uno mismo y convertirse en presa fácil de las trampas y los trucos hostiles de nuestro interlocutor<sup>352</sup>.

---

poner en su lugar cosas que no tengan nada que ver con el tema, como digresiones y largas menciones sobre el tema. Pero sobre todo fíjate en que al comienzo inviertas el orden y sitúes algunos antecedentes después de las consecuentes. Y sin duda esta forma más imperfecta de método respecto de la regla exacta observada en el otro no está sólo mutilada por haber quitado algo del tema, y es redundante por añadir cosas, sino que al tener ciertos grados del orden invertidos, es absurdo y fuera de toda buena forma y orden]. MACILMAINE, *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, p. 58.

<sup>351</sup> El método “de nature” “n’est pas seulement appliquée en matière d’arts et de doctrines, mais en toutes choses que nous délibérons enseigner facilement et clairement”. [No se aplica solamente en materia de artes y doctrinas, sino en todas las cosas que pensemos enseñar con facilidad y claridad]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 77.

<sup>352</sup> Ong lo anota con precisión. Los poetas, los oradores y los historiadores aparecen como “deceivers” [embaucadores], “a thought which Ramus’ puritans followers would relish”, “not because they do not teach, for it is impossible for them or anyone to speak without teaching, but because they do so in such a roundabout and underhand way. They ‘ambush’ their audience into drawing conclusions which the audience has not inclination to draw. To this mind, the more flowery delights of poetry, of oratory (other than plain-style or didactic oratory), and of history, were inevitably an insult to the audience, whom Ramus regularly thinks of in this as the enemy (*adversaires*) and as *cault et fin*”. [Una opinión que a los seguidores puritanos de Ramus les complacería, no porque no enseñen, ya que es imposible para ellos y para cualquiera hablar sin enseñar, sino porque lo hacen mediante circunloquios y de una manera solapada. Tienden una trampa a su audiencia para que saquen conclusiones que la audiencia no tiene inclinación de extraer. Para esta mentalidad, los más floridos placeres de la poesía, de la oratoria (otra oratoria que no sea de estilo sencillo y didáctica) y de la historia eran inevitablemente un insulto a la audiencia, en quien Ramus piensa en esto como el enemigo (*adversaires*) y como *cault et fin*]. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 253. Ong se basa en este pasaje de la *Dialectique*: “Si c’est un homme avisé (*cault*) et fin, il ne faut pas aussi tôt manifester nos pièces l’une après l’autre, mais changer, entremêler, frivoler, feindre le contraire, se reprendre, ne montrer aucun semblant d’y penser, dire que c’est chose vulgaire et accoutumée, se hâter, se courroucer, débattre, procéder par grande hardiesse, et en fin finale découvrir et exécuter l’embûche si bien que l’adversaire étonné dise: ‘À quelle fin tend ceci?’”. [Si es un hombre avisado y astuto, no hay que mostrarle enseguida nuestras piezas una detrás de la otra, sino cambiar, entremezclar, frivolar, fingir lo contrario, volver a empezar, no mostrar ninguna apariencia de pensar en ello, decir que es una cosa común y habitual, apresurarse, irritarse, debatir, proceder con gran audacia, y finalmente descubrir y

Al acercarnos a esta sensibilidad tan austera y tan rígida nos vienen a la memoria las palabras que pronunciará Giambattista Vico (1668-1744) sobre los pueblos que sucumben a la *barbarie de la reflexión*, pueblos que “no sienten ya ni las comodidades, ni las delicadezas, ni los placeres ni el fasto, sino solamente las utilidades necesarias para la vida”<sup>353</sup>. Aunque más allá de ilustrar cierta idiosincrasia, podemos notar que bajo este recato ante la vida late algo más profundo, y más relevante para la teoría política. Algo que se ventila singularmente en el ámbito de la retórica: la precaución y el temor al “desamparo” que implica *creer* en alguien:

Credulidad...es una hermosa palabra que parece hablar de unicidad de la fuente y el ciudadano, de confianza básica, de encantamiento con placer. Pero es también una palabra que expresa parálisis, deslumbramiento intenso —más que iluminación—, mirar al sol, tragarse el sol por los ojos, desamparo<sup>354</sup>.

Puede que caricaturizar la retórica como un arte impuro mezclado con la astucia —frente a la pureza y la perfección de la dialéctica— tenga mucho que ver con un intento por conjurar este temor básico. Algo que inspira un rechazo violento a las autoridades, a las malas autoridades que con su propia actitud negligente sólo son capaces de enseñar a sus discípulos a conformar su inteligencia en la fe dócil a sus maestros<sup>355</sup>. El desencanto ante la educación recibida que veíamos en Ramus es también

efectuar la trampa de modo que el adversario sorprendido diga: ¿A qué fin tiende esto?]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 79.

<sup>353</sup> Giambattista VICO, *Ciencia Nueva*, trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, §1.106, p. 526. Citado en Ernesto GRASSI, *Vico y el humanismo: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Rubí (Barcelona), 1999, p. 34.

<sup>354</sup> ROIZ, El experimento moderno, p. 76.

<sup>355</sup> Ramus se muestra muy crítico con Cicerón por creer tanto en sus maestros. “Oh, Cicerón, eres un alumno crédulo más que un juez consistente y severo” (“O te, Cicero, discipulum magis credulum, quam iudicem constantem & severum”). Petrus RAMUS, *Peter Ramus's Attack on Cicero*, Text and Translation of Ramus's *Brutinae Quaestiones*, edited with an Introduction by James J. Murphy, translation by Carole

algo que mueve a Descartes a iniciar su personal andadura en búsqueda de la verdad.

Pero, tan pronto como hube acabado el ciclo de estudios a cuyo término se acostumbra ser recibido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión, pues me encontraba embarazado por tantas dudas y errores que me parecía no haber obtenido otro provecho, al tratar de instruirme, que el de haber descubierto más y más mi ignorancia<sup>356</sup>.

La *verdad* se postula como valor supremo por encima de la amistad o cualquier vínculo personal. Es famoso el lema de los ramistas, tomado de Aristóteles, que dice que la amistad de la verdad está por encima de la amistad, en su caso, con Platón (*amicus Plato, sed magis amica veritas*)<sup>357</sup>. Abundando en ello, Ramus afirma que aunque fuera su propio padre el que hubiera esparcido el “veneno” que tanto daña el saber, no dejaría por ello de acusarlo; “la verdad es para mi más querida que mi padre” pues “la salud de infinidad de hombres” ha de anteponerse al “amor insensato a un solo hombre”<sup>358</sup>.

Para salir de la oscuridad escolástica que engendra estas servidumbres (las *falsas*

Newlands, edición bilingüe en latín y en inglés, Hermagoras Press, Davis, CA, 1992, p. 115. Véase también *ibid.*, p. 54. En este sentido le recomienda “seguir la naturaleza como guía en lugar de la opinión de la multitud” (“ut naturam potius ducem, quam multorum opinionem sequerere”). *Ibid.*, p. 67. La misma idea también en *ibid.*, p. 136.

<sup>356</sup> René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción del francés y prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 41.

<sup>357</sup> Lee W. GIBBS, “Introduction”, en William AMES, *Technometry*, translated with introduction and commentary by Lee W. Gibbs, University of Pennsylvania Press, 1979, pp. 162-163. “Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, RBA, Barcelona, 2007, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, intr. de T. Martínez Manzano, pp. 25-26 (libro I, 6, 1096a, 13-16). “Es de todos conocido el famoso proverbio que se encuentra en una *Vida* de Aristóteles: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*”. Nota del editor, *ibid.*, p. 26, nota 10.

<sup>358</sup> “Si pater meus venena sparsisset, non minus constanter, & fortiter accusarem: esset enim mihi veritas parente charior: & infinitorum hominum salutem unius hominis stulto amoris praeponerem”. RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones*, fol. 75v. Charles Waddington, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, Charles Meyrueis et Compagnie, Paris, 1855, pp. 29-30.



*Aristoteleorum tenebras* que menciona Ramus<sup>359</sup>) Ramus y sus seguidores encumbrarán la razón. La razón entendida como una luz natural que ilumina, esclarece, permite discernir y delimitar y con ello hace posible que afloren el orden y el conocimiento verdadero. Desde este punto de vista, pasa a otorgar el prestigio supremo para guiar el pensamiento, y por tanto para fundar las artes y el conocimiento, a la dialéctica, la “reina de las artes” (“artium regina”)<sup>360</sup>.

E indudablemente la retórica es la más estrecha de las tres artes comunes, la gramática, la retórica y la dialéctica, pues el discurso puede ser más fácilmente puro y sin adornos, que con adornos y sin pureza. Más aún, una disputa<sup>361</sup> puede carecer de ambos porque puede formarse en la mente y practicarse sin ningún comercio con el discurso y el lenguaje. De modo que la dialéctica es la más amplia de todas, le sigue la gramática, en último lugar la retórica<sup>362</sup>.

Al convertirlo en la matriz *única* del pensamiento con la coartada de esclarecer las tinieblas escolásticas y recuperar el saber secuestrado en medio de sus confusiones, se legitima que su luz penetre sin límites en todos los rincones del pensamiento y, como si se quebrara el dique que la contenía, en medio de un estado de exaltación optimista<sup>363</sup>, se

<sup>359</sup> Por ejemplo: Ibid., fol. 79v.

<sup>360</sup> Ibid., fol. 2v.: “Pero la dialéctica debe más a Platón que a sus predecesores, quien estableció esta disciplina, reina y diosa de todas las artes”. (“Sed plus debet dialectica Platoni quam superioribus: quod eam artium omnium reginam, deamque statuit”). Ibid., fol. 4r: “No solo quiere ser un arte, sino la reina y la diosa de las artes” (“dialectica...non modo ars esse, sed artium regina, deaque vult”).

<sup>361</sup> Ong señala amplio significado de *disputatio* con el que Ramus se refiere, por ejemplo, al tratado de Cicerón sobre *La naturaleza de los dioses* (Dial, 1546, p. 84). “Practically, the term means treatise, or even a discourse of any sort”. [Prácticamente, el término significa tratado, o incluso un discurso de cualquier clase]. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 364, nota 62.

<sup>362</sup> “Et sane de tribus artibus communibus Grammatica, Rhetorica, Dialectica, angustissima est Rhetorica: sermo enim purus esse potest facilius sine ornatu, quam sine puritate ornatus, & utroque carere potest disputatio, quia mente fieri & exerceri sine ullo sermonis vel orationis commercio potest, ut Dialectica latissime omnium pateat, tum grammatica proxime sequatur, postrema sit Rhetorica”. RAMUS, *Attack on Cicero (Brutinae quaestiones)*, p. 80.

<sup>363</sup> En una de sus primeras obras, Ramus compara las dos escuelas, la escolástica con la suya, mostrando gran entusiasmo por todo lo bueno que puede traer a la ciencia la nueva inspiración humanista que él

le permite anegar todas sus expresiones, apropiándose las y sometiéndolas a sus exigencias.

[C]onsideremos entonces cuanto se extiende el uso de la razón, y si hay algún lugar del discurso en el que no haya razón: ciertamente no encontraremos ninguno. Cualquier cosa que digamos está producida por un razonamiento, sea correcto, falso, prudente o estúpido. Sea un poema, una carta, un discurso, una discusión, o una conversación, no hay diferencia, en todos ellos hay razonamiento<sup>364</sup>.

El razonamiento es algo indiferenciado que atraviesa cualquier expresión intelectual. Así, las obras literarias, los discursos de los oradores y los relatos históricos le sirven de ejemplo de los preceptos dialécticos porque todos ellos muestran razonamiento. Pero con ello no impregna de retórica la dialéctica, sino que deseca *lo retórico* encerrándolo en unos límites que no le corresponden. Como nos invita a considerar Walter J. Ong, la *oratio perpetua* para Ramus sería una *dialéctica perpetua*:

Ramus' own use of examples of logic from the orators and poets stems from the principles that one can readily find dialectic at work anywhere and that all discourse should be continuous and flowing (*perpetua*),

---

postula: “[A]llí se confunde durante dos años un razonamiento delirante y sofístico, aquí se explica la dialéctica natural en dos meses; allí la aflicción de la mente en todas las cosas es la más lamentable e infeliz, aquí la satisfacción del alma en la explicación de todas las cosas es la más agradable y la más útil. Allí se olvidan las buenas letras, aquí se confirman y amplifican; allí se dicen barbarismos y solecismos, aquí se percibe la elegancia y la pureza de todos los discursos; sean preferidos por tanto la verdad a la autoridad, el juicio a la opinión, la disposición a la confusión, lo breve a lo dilatado, la felicidad a la calamidad, la fecundidad a la esterilidad, la elegancia a la sordidez”. (“[I]llic duobus annis sophistica deliratio conturbatur: hic duobus mensibus dialectia naturalis explicatur: illic miserrima, & omnibus in rebus infelicissima mentis est afflictio: hic iucundissima & omnibus in rebus explicandis utilissima est animi delectatio: illic bonarum literarum est oblitio: hic confirmatio, & amplificatio: illic barbarismi, et soloecismi discuntur: hic omnis sermonis elegantia, puritasque percipitur, antepontatur igitur auctoritati veritas, opinioni iudicium, confusio dispositio, dispendio compendium, calamitati felicitas, sterilitati foecunditas, sordibus elegantia”). RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones*, fols. 79v-80r.

<sup>364</sup> “[C]onsideremus igitur...quam late pateat usus rationis, an aliquis sit orationi locus, ubi nullus sit rationi: nullum sane reperiemus. Quicquid enim dicitur, id ratione recta, aut captiosa, prudenti, aut stulta conficitur: in poemate, epistola, oratione, altercatione, sermone sit, nihil interest, ratio est”. RAMUS, *Attack on Cicero (Brutinae quaestiones)*, p. 80.

that of physics or arithmetic as much as poetry<sup>365</sup>.

### **La fuerza de la dialéctica**

No sólo los maestros escolásticos, incluido su fundador, serán denostados por la oscuridad de su razonamiento; también Cicerón y Marco Fabio Quintiliano (ca. 39-95) serán criticados duramente por *falta de método*<sup>366</sup>. Cuando se trata de fundar la verdad, para esta mentalidad no hay límites a la disciplina del orden.

Como vemos, la radical separación entre dialéctica y retórica muestra el alma de su pensamiento. Sin embargo, el empeño en volver a ligar elocuencia y filosofía, en restaurar un estilo elocuente que sea como “un río de oro” (así se refirió Cicerón al estilo de Aristóteles)<sup>367</sup>, o la idea de aprovechar la sabiduría literaria para hacer fecundo el aprendizaje de la filosofía, todo ello responde a una orientación humanista que pretende sacar a la dialéctica de la abstracción y la esterilidad para elevarla y devolverla a la vida del día a día, al entorno vital de las ciudades para las que fue creada en Grecia. Sus maestros nos muestran que al hablar con los demás o con nosotros mismos, en público o en privado, siempre empleamos el pensamiento y la palabra conjuntamente; la dialéctica y la retórica ligadas, por tanto<sup>368</sup>. Entroncar con la tradición ateniense implica educar el

---

<sup>365</sup> [El empleo de Ramus de ejemplos de lógica tomados de oradores y poetas proviene de los principios de que uno fácilmente puede encontrar la dialéctica operando en cualquier parte y que todo discurso debiera ser continuo y fluido (*perpetua*), tanto el de la física o la aritmética como el de la poesía]. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 177.

<sup>366</sup> Petrus RAMUS, *Arguments in Rhetoric Against Quintilian*, Translation and Text of Peter Ramus's *Rhetoricae Distinctiones in Quintilianum*, translation by Carole Newlands, introduction by James J. Murphy, edición bilingüe en inglés y en latín, Northern Illinois University Press, Dekalb, Illinois, 1986, pp. 146/218, *passim*. RAMUS, *Attack on Cicero (Brutinae quaestiones)*, pp. 52, 81, 95, *passim*.

<sup>367</sup> RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones*, fol. 79r. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 83.

<sup>368</sup> “Que sean cuales sean los límites o las regiones a las que la disputa se desplace, sea de asuntos domésticos, sea de asuntos públicos, sea de asuntos grandes, sea de asuntos humanos, se dirija a personas privadas, o a los jueces, o al pueblo, o a los reyes, o a unos pocos, o a muchos, o sea entre gente ajena, o con los suyos, o consigo mismo, sea preguntando, o sea respondiendo, o sea con un discurso continuo, trate del tema que sea y del modo en que lo haga, la unión de retórica y dialéctica es una y la misma” (“ut

razonamiento para que sirva fuera de los muros de las escuelas. Para ello la dialéctica no tenía más qué hacer que imitar una capacidad innata:

El arte de la dialéctica es la imagen de la dialéctica natural....[d]ebe partir de la imitación y el estudio de la dialéctica natural<sup>369</sup>.

Esta dialéctica natural es la “razón eterna que está impresa e insita por Dios en las mentes de los hombres”<sup>370</sup>, “la imagen...de Dios, la luz...que emula la luz eterna”<sup>371</sup>. Tomar ejemplos literarios se hace para tener como modelos a imitar a aquellos que habían desarrollado el razonamiento de la forma más excelsa:

En tout l’art de la Dialectique et toutes ses règles que nous suivons, nous n’avons tenu ni en tiendrons d’autre voie de déclaration que celle d’exemples les plus insignes et familiers que nous avons pu choisir par une longue étude et recherche dans l’usage naturel et la vraie pratique de la raison<sup>372</sup>.

quascumque in oras disputatio, regionesque delata sit, sive de domesticis, sive de publicis, sive de magnis, sive de humanis, sive ad privatos, sive ad iudices, sive ad populum, sive ad reges, sive ad paucos, sive ad multos, sive inter alienos, sive cum suis, sive secum, sive interrogando, sive respondendo, sive sermone continuo, sive de re quavis, & modo quovis agatur: una & eadem rhetoricae, & dialecticae consociatio fit”). RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones*, ff. 78r-78v. Véase ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 175. Este pasaje parafrasea otro de Cicerón: “Pues la elocuencia es una...sean cuales sean las partes y regiones de la exposición a las que se ha desplazado. Pues ya se hable de la naturaleza del cielo o de la tierra, ya de la esencia divina o de la humana, ya desde un lugar inferior o de igual nivel o superior, ya se hable para impulsar al público, para instruirlo o para desviarlo, para impulsarlo o para reconducirlo, ya para enardecerlo o para suavizarlo, ya se dirija uno a pocos o a muchos, ya entre gente extraña o con los suyos o consigo mismo, el discurso fluye por cursos distintos, pero la fuente es la misma y, sea cual sea su destino, va acompañada del mismo equipaje y adorno”. CICERÓN, *Sobre el orador*, p. 383 (libro III, 22-23).

<sup>369</sup> “Ars dialectica est imago naturalis dialecticae”. “Ars enim dialectica debet ab imitatione, & observatione naturalis dialecticae proficisci”. RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones*, fols. 3v, 4v. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 177.

<sup>370</sup> “[R]atio aeterna in singularibus hominum mentibus divinitus insita est, atque impressa”. RAMUS, *Aristotelicae Animadversiones*, fol. 4v.

<sup>371</sup> “...imago...dei, lux....aeternae lucis aemula”. Citado en ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 177, 350. A este respecto señala el professor Grau i Arau en su excelente estudio: “Assumir la dialectica naturalis és seguir els passos de la divinitat, i, d’alguna manera, restuir a l’home part de l’optimisme perdut en el paradís. La dialèctica es plantejava, doncs, com una esperança”. GRAU I ARAU, *Les font classiques i medievals en la dialectica de Petrus Ramus (1515-1572)*, p. 209.

<sup>372</sup> [En todo el arte de la Dialéctica y en todas las reglas que seguimos, no hemos tenido ni tendremos otra vía de declaración que la de los ejemplos más insignes y familiares que hemos podido elegir mediante un

Esto nos sirve para comprender que la doctrina dialéctica no es una creación puramente artificial, un sistema virtual dotado de vida propia, como aquél en que había derivado ser la filosofía escolástica<sup>373</sup>, sino la estilización de algo sencillo y mundano. El refinamiento teórico de la facultad que naturalmente poseen todos los seres humanos, aunque en grados diversos<sup>374</sup>. Una facultad innata y universal que mediante la educación y la práctica se puede perfeccionar para ofrecer mejores resultados. Por ello los tres elementos básicos de su programa son *natura, usu, exercitatio*<sup>375</sup>.

Esta aproximación aparente a la contingencia requiere que nos detengamos en ella. La explicación de Ramus sobre su modo de entender la combinación de elocuencia y filosofía que es el lema de su reforma es reveladora de este proceso en el que *lo retórico* se desvanece bajo el imperio de la dialéctica.

En un primer término, y siguiendo su honda vocación didáctica<sup>376</sup> y su visión

largo estudio e investigación en el uso natural y en la verdadera práctica de la razón”. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 58.

<sup>373</sup> En el *Leviathan* Hobbes expone una crítica a la filosofía escolástica que sintoniza muy bien con esta idea. Según Hobbes, los escolásticos “abusan de las palabras” (“abuse of words”), emplean un lenguaje que carece de significado para referirse a cuestiones “abstrusas”. Y en algunos casos lo hacen con la intención de engañar a sus discípulos mediante razonamientos oscuros (“from intention to deceive by obscurity”). Este es un lenguaje ajeno por completo al que usan las personas corrientes: “The common sort of men seldome speak Insignificantly, and are therefore, by those other Egregious persons counted Idiots”. [La clase común de hombres rara vez habla Insignificadamente y son, por tanto, declarados idiotas por aquellas otras Egregias personas]. Hobbes se burla de Francisco Suárez (1548-1617) para advertir del peligro enloquecedor de esta filosofía: “*The first cause does not necessarily inflow any thing into the second, by force of the Essentiall subordination of the second causes, by Which it may help it to Worke?* They are the Translation of the Title of the sixth chapter of Suarez first booke, *Of the Concourse, Motion and Help of God*. When men write whole volumes of such stuffe, are they not Mad, or intend to make others so?”. [¿La primera causa no insufla necesariamente nada en la segunda por la fuerza de la Esencial subordinación de las segundas causas, por la que podría ayudarle a funcionar? Esa es la Traducción del Título del sexto capítulo del primer libro de Suárez, *Del concurso, el movimiento y la ayuda de Dios*. Cuando los hombres escriben volúmenes enteros sobre estas cosas, ¿acaso no están Locos o intentan que los otros así terminen?]. HOBBS, *Leviathan*, pp. 58-59 (parte 1, cap. 8).

<sup>374</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 82.

<sup>375</sup> ONG, Ramus, Method, and the Decay of Dialogue, pp. 175ss.

<sup>376</sup> Para Walter Ong todo el empeño de obra de Ramus tiene un cariz educativo: apenas ningún detalle de obra e incluso de su biografía puede deslindarse ya sea de forma más o menos directa de la vocación de Ramus como maestro, oficio al que se dedicó toda su vida. Walter J. ONG, “Ramist Classroom Procedure

pragmática, la combinación tiene la ventaja de que los alumnos aprovechan mejor lo que aprenden año a año si ponen en práctica los saberes anteriores en los nuevos hallazgos. Reducen el esfuerzo y aprenden más<sup>377</sup>.

Más allá de esto, la clave del planteamiento (que nos dice mucho de la mentalidad de Ramus) es el juego entre la disyunción teórica, que se realiza a priori, y la conjunción práctica, que se efectúa a posteriori. A nivel teórico, los preceptos que regulan el contenido y la definición de cada arte deben estar nítidamente separados (*praecepta disjuncte*). Sin embargo, la utilidad de las artes en la práctica debe combinarse (*usus conjuncte*)<sup>378</sup>. Es por ello que en su plan de estudios propone que se compenetran la enseñanza teórica de las artes, una vez que se han deslindado bien los contornos de la gramática, la dialéctica y la retórica, sin confusiones una con la otra ni repetir los contenidos, con la práctica de sus principios. La práctica ocupará la mayor parte del tiempo. Es en ella donde entra en juego la feliz idea de combinar filosofía con elocuencia.

Así planteada, es una combinación en la que los elementos mantienen su identidad. No es una *fusión*. Siempre —sea en al crear un discurso o al analizarlo— se puede separar

and the Nature of Reality”: *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 1, n.º 1, *The English Renaissance* (Winter, 1961), p. 32.

<sup>377</sup> RAMUS, “Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae conjungendis (1546)”, pp. 247-248. Además, la práctica cotidiana tiene la gran ventaja de ayudarnos a discernir el valor de los preceptos teóricos y “podar” los árboles que no den frutos: “Usus enim conjunctus demonstrabit quid utile, quid solidum, quid verum sit in praeceptis: contra, si quid erit inutile, vanum, falsum, idem usus manifestè declarabit. Ita fiet ut quemadmodum in horticorum arboribus, sic in artium institutiunibus alias conservemus, quia fructum ferant, alias amputemus, quia fructum non ferant”. [La práctica conjunta mostrará lo que sea útil, sólido y verdadero en los preceptos. Por el contrario, si algo es inútil, vano o falso, también lo mostrará claramente la práctica. Así, del mismo modo que en los árboles de los jardines, así en las disposiciones de las artes conservemos unos, porque den fruto, amputemos otros, porque no den fruto]. Ibid., p. 248. Kees MEERHOFF, “Agricola et Ramus-Dialectique et Rhétorique”, en F. AKKERMANN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 272.

<sup>378</sup> RAMUS, “Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae conjungendis (1546)”, p. 245.

lo retórico de lo dialéctico, que son cosas netamente distintas<sup>379</sup>.

Una cosa es la razón que debe explicarse con los preceptos de la dialéctica, otra cosa es el discurso (sermo), que comprende los nombres y los verbos<sup>380</sup>.

Esta combinación es un eco peculiar de una idea ciceroniana. La celebrada unión de sabiduría y elocuencia que Cicerón proclamó como matriz de la convivencia cívica<sup>381</sup> se convierte en un planteamiento escolar y va precedido, además, de una purga cautelar de los elementos retóricos del pensamiento.

En el recurso a fuentes extra-filosóficas hay una fuerte intuición de que la vida languidece entre los áridos preceptos de los filósofos mientras rebosa en los escritos literarios<sup>382</sup>. Así por ejemplo, las enseñanzas de los filósofos sobre cuáles son las costumbres (mores) humanas se aprenderán mejor con los “ejemplos vivos” que nos ofrecen los poetas, los oradores y los historiadores<sup>383</sup>. Sin embargo, la contingencia y la riqueza de la vida que se entiende más presente en lo literario no deja de estar anclada en un pasado remoto (el de las obras de Homero o los discursos de Cicerón) que visitamos bien pertrechados mentalmente.

<sup>379</sup> Michel MAGNIEN, “D’une mort l’autre 1536-1572. La rhétorique reconsidérée”, en Marc FUMAROLI (dir. y comp.), *Histoire de la Rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, pp. 378-379.

<sup>380</sup> “Aliud est ratio quae dialecticis praeceptis explicari debet, aliud est sermo, qui nominibus fit, et verbis”. Petrus RAMUS, *Animadversiones Aristotelicae*, 1548, V, p. 148. Citado en Nelly BRUYERE, *Méthode et dialectique dans l’oeuvre de La Ramée*, Renaissance et âge classique, Vrin, Paris, 1984, p. 333.

<sup>381</sup> CICERÓN, *La invención retórica*, intr., trad. y notas de Salvador Núñez, Gredos, Madrid, 1997, pp. 87-88 (libro I, 2-3).

<sup>382</sup> Petrus RAMUS, “Scholae Dialecticae”, en *Scholae in Liberales Artes* (1569), with an introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970, cols. 151-152.

<sup>383</sup> “Antes leían las costumbres humanas representadas en los libros de los filósofos, lo que fuera la fortaleza, la temeridad, la liberalidad, la prodigalidad. Ahora se conocerán en la obra de los poetas, los oradores, los historiadores mediante ejemplos verdaderos y vivos”. (“Legebant antea pictos hominum mores in philosophorum libris, quid esset fortitudo, quid temeritas, quid liberalitas, quid effusio: nunc in poetis, in oratoribus, in historicis, eosdem mores, sed veris & vivis exemplis impressos perspicient”). RAMUS, “Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae conjungendis (1546)”, p. 251.

Como muestra en sus análisis, la dialéctica le sirve para *destejer* los textos (análisis) y volver a *tejerlos* (creación, síntesis). En el análisis el sentido de un texto se obtiene examinando las piezas (argumentos) en las que desmantelamos un escrito y después reconstruyendo sus vínculos lógicos<sup>384</sup>. Para hacer este tipo de operaciones hay que haber llegado a escindir radicalmente el pensamiento de la palabra. Recordemos que para Ramus:

Nada se dice sin razón, esto es, sin dialéctica. Sin adornos, es decir, sin retórica, se dicen muchas cosas<sup>385</sup>.

La *oratio* se reduce a su capa más superficial, en la que el texto se entiende como algo físico, situado en el tiempo y en el espacio. Un objeto con dimensiones físicas y purgado de fugas trascendentes. Visto así, un escrito se puede analizar dialécticamente porque se puede mantener bajo control, sustraído de su época para traerlo al presente. La guía es una memoria entrenada para viajar en el tiempo a través de vínculos lógicos<sup>386</sup>. El vínculo con el pasado no es la reminiscencia —la Biblia como memorias de memorias— sino la lógica.

La guía que articula el razonamiento es siempre la dialéctica. A los trabajos de la dialéctica se une a posteriori la *copia verborum* para cubrir la desnudez y dar prestancia y eficacia a un razonamiento cuya *inventio* es ya patrimonio exclusivo de la dialéctica<sup>387</sup>.

---

<sup>384</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 191.

<sup>385</sup> “[N]ihil dicitur sine ratione, id est, Dialectica: sine exornatione, id est, rhetorica, plurima dicuntur”. RAMUS, *Attack on Cicero (Brutinae quaestiones)*, p. 80.

<sup>386</sup> En esta línea podemos entender el planteamiento de Ong sobre el vínculo del ramismo con la invención de la imprenta; una nueva tecnología de la escritura que imprime fijeza frente a la evanescencia de la palabra. Como reza el famoso adagio: *Verba volant, scripta manent*.

<sup>387</sup> Recordemos que para la tradición de Agricola, en palabras de Philipp Melanchthon: “Dialectica res nudas proponit: rhetorica vero addit elocutionem quasi vestitum”. Melanchthon, *Elementa rhetorica*, Lib. I, in *Opera* (Halle, 1834-1860), XIII, col. 420. Citado en ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 356.





## Capítulo 5

### Espacio y tiempo en la nueva lógica

La dialéctica ramista conjura principios muy poderosos del pensamiento occidental para crear un instrumento simplificado y único muy condensado. Puede criticarse tu tosquedad y puede cuestionarse su validez lógica<sup>388</sup>, pero no hay duda de que en su momento tuvo gran éxito, ejerció una profunda y amplia influencia y, sobre todo, según nuestra consideración, es una muestra clave de una nueva mentalidad en ciernes.

La mentalidad de un nuevo ciudadano cristiano capaz de enfrentarse al centralismo papista y al escolasticismo de las escuelas y de atisbar un mundo nuevo, con nuevos fundamentos para el gobierno del Estado y de sí mismo.

Un mundo *renacido* y pletórico de poder que se irá desentendiendo de la retórica hasta lograr convertirla en un vestigio caduco y sin vida, propio de épocas pasadas.

Es bien conocido que Petrus Ramus (1515-1572) critica con dureza al que era llamado en la Edad Media el *Filósofo* (con mayúscula), especialmente por sus deficiencias didácticas y la falta de orden en la exposición de su doctrina. Pero a pesar de ello, el principio de identidad consagrado en la *Metafísica* aristotélica, que resulta central para gran parte de la tradición occidental, se consagra también como uno de los *argumentos* o *loci* centrales de la *inventio* ramista.

Reconociendo explícitamente lo que es un fundamento evidente de su doctrina,

---

<sup>388</sup> “[It] cannot be taken very seriously by any competent logician...Ramist logic is of little interest to a serious logician from the point of view of his science”. [No puede ser tomada en serio por ningún lógico competente...La lógica ramista tiene poco interés para un lógico serio desde el punto de vista de su ciencia]. Walter J. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 7.

Ramus y su colega Omer Talon (Audomarus Talaeus, ca. 1510–1562) subrayan que el principio según el cual dos partes de una contradicción no pueden ser verdad simultáneamente es una “regla universal” (“regula catholica”) que los dialécticos llaman “el principio de los principios” (“principium principiorum”)<sup>389</sup>. Un principio que no es necesario demostrar, pues es en sí mismo cierto e indubitable<sup>390</sup>, y que implica, además, como “enseña Aristóteles en la *Metafísica*”, que lo mismo no puede simultáneamente estar y no estar en la misma cosa (“idem in eodem simul insit, et non insit”)<sup>391</sup>. Como ya señalamos anteriormente, la firmeza de este principio es tal, que ni siquiera Dios puede vulnerarlo<sup>392</sup>.

En la *Dialectique* (1555) se resume este punto:

[L]e principe de la contradiction, oui ou non,...a été agité par grande querelle. Heraclite disait que les deux partis son vraies, Anaxagore maintenait qu’elles son fausses, Protagore affirmait que l’homme est la mesure de toutes choses, et que par conséquent, tout est vrai ou faux par l’opinion de l’homme, rien par la nature des choses. Ces folles opinions sont réfutés par Aristote au troisième et quatrième de la *Philosophie* où il conclut que le principe de la disjonction des contredisants vraiment composée est, de tous

---

<sup>389</sup> Petrus RAMUS, *Institutionum dialecticarum libri tres, ad Carolum Lotharingum Cardinalem, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Lugduni (Lyon), Apud Gulielmum Rouillium, 1553, p. 92.

<sup>390</sup> Aristóteles señala que es un principio evidente en sí mismo, que no necesita justificación: “Es imposible...que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido...Éste es, pues el más firme de todos los principios, pues se atiene a la definición enunciada...Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto...y si es contraria a una opinión la opinión de la contradicción, está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia; pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas...si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, segunda edición, 1982, libro iv, 3-4, 1005b, líneas 19-34; 1006a, líneas 10-12.

<sup>391</sup> RAMUS, *Institutionum dialecticarum libri tres*, p. 92.

<sup>392</sup> “Tanta vero contradictionis firmitas est, ut ne Deo quidem concessum sit, utranque partem veram simil efficere”. [Ciertamente tal es la firmeza de la contradicción, que ni siquiera a Dios le está permitido hacer que algo sea verdad de un modo y de otro al mismo tiempo]. Ibid., p. 89. Véase cap. 1, p. 31.

les principes, grand et souverain<sup>393</sup>.

Este planteamiento de base es clave para un sistema como el ramista fundado en las aptitudes de la vista para percibir y fijar las fronteras de los objetos, incluidos los objetos mentales. El planteamiento de la dialéctica trasluce que el espacio se concibe en dos dimensiones y, a su vez, el tiempo se concibe en términos espaciales, de modo que un momento puede distinguirse del momento previo y del posterior, como etapas identificables y sucesivas que se cancelan mutuamente<sup>394</sup>. Desde estas coordenadas, las ideas se pueden cerrar en definiciones, se pueden fragmentar en elementos más pequeños y se pueden organizar según vínculos lógicos.

Partiendo de enunciados simples (*inventio*) los vínculos lógicos permiten realizar construcciones de mayor envergadura y complejidad (*dispositio*), preservando la identidad primitiva de los elementos de partida.

Asimismo, en esta visión delante y detrás equivalen a antes y después —el pasado es algo que está detrás nuestro mientras el porvenir está delante de nosotros—. Las causas preceden a las consecuencias en un sentido lógico y temporal, e inversamente los

---

<sup>393</sup> [El principio de contradicción, sí o no...ha sido agitado por una gran querella. Heráclito decía que las dos partes son verdad, Anaxágoras mantenía que son falsas, Protágoras afirmaba que el hombre es la medida de todas las cosas, y que por tanto, todo era verdadero o falso según la opinión del hombre, no por la naturaleza de las cosas. Estas opiniones necias son refutadas por Aristóteles en la tercera y la cuarta parte de la *Filosofía* donde concluye que el principio de la disyunción de contradicciones verdaderamente compuesta es, de todo los principios, grande y soberano]. Petrus RAMUS, *Dialectique* (1555), Texte modernisé par Nelly Bruyère, Vrin, Paris, 1996, pp. 56-57.

<sup>394</sup> La diferencia clave entre “tiempo” y “duración” que realiza Henri Bergson (1859-1941) saca a la luz los malentendidos filosóficos a los que da lugar la transposición del tiempo en espacio; una estrategia mental que consideramos implicada en el desmontaje dialéctico de la realidad que trae, entre otros, el ramismo. Véase Henri BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 13, 129, 154, *passim*. Para Bergson el presente no cancela el pasado, sino que lo contiene: “Lo que llamamos ‘presente’ es un cierto espesor de la duración comparable a la ‘continuidad indivisible e indestructible de una melodía en la que el pasado entra en el presente y forma con él un todo indiviso, el cual permanece indiviso e incluso indivisible a pesar de todo lo que se le añade a cada instante, o más bien, gracias a lo que se le añade””. Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, en *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959 (Édition du Centenaire), p. 1312. Citado en Alicia RODRÍGUEZ SERÓN, “El inconsciente, una confrontación entre Bergson y Freud”: *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. I (1996), p. 272.

efectos suceden a las causas. De este modo, investigar en tiempos distintos del presente, consiste en indagar mentalmente las causas o en las previsibles consecuencias de los hechos utilizando herramientas meramente lógicas, siempre ancladas en el presente<sup>395</sup>.

Thomas Hobbes (1558-1679), que bebe de las fuentes dialécticas y retóricas clásicas y renacentistas, sintetiza y zanja este punto, muy a su estilo, sin dejar lugar a dudas:

In summe, the Discourse of the Mind, when it is governed by designe, is nothing but *Seeking*, or the faculty of Invention, which the Latines call *Sagacitas*, and *Solertia*; a hunting out of the causes, of some effect, present or past; or of the effects, of some present or past cause<sup>396</sup>.

El antídoto ramista a la oscuridad y las veladuras escolásticas es la apropiación dialéctica de la *inventio*, entendida —elocuentemente— como un sistema de *loci* (de lugares)<sup>397</sup>, al modo de Rudolph Agricola (1443-1485)<sup>398</sup>, y un refuerzo de la *dispositio* que culmina en la formulación del método. Los lugares son entendidos metonímicamente: como lugares que ocupan dimensiones físicas<sup>399</sup>. Los loci no son estelas de pensamientos antiguos, saberes re-interpretables, o un catálogo de ideas tipo de los que podemos servirnos. Aquí son pura forma. Huecos donde podemos ubicar el contenido apropiado del asunto sobre el que queramos elaborar un razonamiento. En sí mismos, como

<sup>395</sup> Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 47, 48; cap. 2, *passim*.

<sup>396</sup> [En suma, el Discurso de la Mente, cuando está gobernado por un designio no es nada sino *Búsqueda* o la facultad de la Invención, que los latinos llaman *Sagacitas* y *Solertia*, una caza a partir de las causas de un efecto, presente o pasado; o a partir de los efectos, de alguna causa presente o pasada]. Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), ed. de Richard Tuck, Revised Student Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2008., p. 21 (part I, chap. 3).

<sup>397</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 19.

<sup>398</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 104-112, 130; cap. 5, *passim*.

<sup>399</sup> Para Ramus “a ‘place’ is really a ‘place’” [un “lugar” es realmente un “lugar”]. Ibid., p. 280. También parece serlo para Hobbes, cuando compara el trabajo de la *inventio* con la rastreo de un perro de caza en el campo o con la búsqueda de una joya en una habitación. HOBBS, *Leviathan* (1651), p. 22 (part I, chap. 3).

emplazamientos mentales, tienen una entidad claramente diferenciada. Una “causa” no es lo mismo que un “efecto” o un “adjunto”, si bien una misma cosa puede ser a la vez “causa” y “efecto”, o “sujeto” y “circunstancia”, por ejemplo <sup>400</sup>.

Cada argumento recolectado por la *inventio* y debidamente juzgado (es decir, expresado primero en un enunciado y luego en un silogismo) <sup>401</sup> ocupará el *lugar* adecuado cuando todos ellos vayan a ser dispuestos metódicamente de acuerdo con el criterio de que lo más general y conocido precede a lo particular y menos conocido.

En esencia el razonamiento del método es algo muy simple:

Méthode est disposition par laquelle entre plusieurs choses la première qui est connue est disposée au premier lieu, la deuxième au deuxième, la troisième au troisième, et ainsi de suite <sup>402</sup>.

### **La razón cartográfica**

De acuerdo con el principio de identidad aristotélico, que como vemos Ramus no destierra sino que consagra claramente —como hará Hobbes, otro *antiescolástico* preocupado por el método <sup>403</sup>—, dos objetos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo <sup>404</sup>. Por ello las artes tienen un campo delimitado para sí; un territorio

<sup>400</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 48.

<sup>401</sup> Ibid., p. 76.

<sup>402</sup> [Método es la disposición por la cual entre varias cosas, la primera que es conocida es dispuesta en primer lugar, la segunda en segundo, la tercera en tercero y así sucesivamente]. Ibid., p. 75.

<sup>403</sup> HOBBS, *Leviathan*, p. 24 (part I, chap. 3); p. 84 (part I, chap. 12); p. 467 (part I, chap. 46). Agradezco a Jorge-Loza Balparda su valiosa ayuda indicándome varias referencias de Hobbes que he empleado en este trabajo.

<sup>404</sup> Bergson subraya el prejuicio lógico que hay detrás de este postulado: “Imaginad que un cuerpo penetre a otro cuerpo: supondréis al punto en éste vacíos en los que las partículas del primero vendrán a alojarse; esas partículas, a su vez, no podrán penetrarse más que si una de ellas se divide para llenar los intersticios de la otra; y nuestro pensamiento continuará esta operación indefinidamente antes que representarse dos cuerpos en el mismo sitio. Ahora bien, si la impenetrabilidad fuera realmente una cualidad de la materia, conocida por los sentidos, no se ve por qué habríamos de experimentar más dificultad en concebir dos cuerpos que se funden uno con otro que una superficie sin resistencia o un fluido imponderable. De hecho, no es una necesidad de orden físico, es una necesidad lógica la que se atribuye a la proposición siguiente: dos cuerpos no pueden ocupar al mismo tiempo el mismo lugar. La afirmación contraria entraña

propio que no comparten con las demás y que las demás no pueden invadir. Ramus emplea la ley de Solón para ilustrar esta idea, una ley que prescribía las distancias que había que dejar entre los muros y las casas atenienses<sup>405</sup>. En lo que más nos interesa de su reforma académica, esta división cartográfica puede considerarse la justificación última de que la retórica y la dialéctica sean distinguidas con tanta severidad. Así lo señala Walter Ong:

For Ramus, they had to be distinct. The ultimate reason is that Ramus conceives of them —and of their parts— by analogy with extended, and hence quantified surfaces, and that two extended objects cannot occupy the same space, at least in the ordinary experience of men<sup>406</sup>.

Así al explicar una disciplina no tienen cabida las repeticiones como las que cometen Aristóteles, Marco Fabio Quintiliano (ca. 39- ca. 95) y Marco Tulio Cicerón (106-43 a. e. c.). Basta explicar cada cosa una vez con claridad y pasar a la siguiente. Los conceptos, cuando los imaginamos como si estuvieran dispuestos en una superficie (como en los famosos diagramas que emplea para resumir su doctrina), es suficiente con que figuren una sola vez. Recordando dónde están, o dónde lógicamente les corresponde estar, con la vista podemos volver a ellos siempre que queramos.

Ciertamente en los mapas, con los que es fácil hacer una analogía de este planteamiento, los lugares no aparecen dos veces. Las ciudades no figuran en más de un

un absurdo que ningún experimento concebible conseguiría disipar: en una palabra, implica contradicción". BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 69.

<sup>405</sup> Petrus RAMUS, *Peter Ramus's Attack on Cicero*, Text and Translation of Ramus's *Brutinae Quaestiones*, edited with an Introduction by James J. Murphy, translation by Carole Newlands, edición bilingüe en latín y en inglés, Hermagoras Press, Davis, CA, 1992, pp. 16, 22, 77, 80.

<sup>406</sup> [Para Ramus, tenían que ser distintas. La razón última es que las concibe a ellas —y a sus partes— mediante una analogía con superficies extensas y por tanto cuantificables, y que dos objetos extensos no pueden ocupar el mismo espacio, al menos en la experiencia ordinaria de los hombres]. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 280.

lugar. Los nombres no se repiten. Las fronteras son precisas y no cambian. Que eso sucediera sería confuso y nos desorientaría profundamente.

Recordemos a la pequeña Alicia tratando de ubicarse en el *País de las Maravillas*, donde las referencias espacio-temporales están suspendidas<sup>407</sup>.

Pero nada de eso tiene sentido aquí. En la dialéctica estamos siempre pensando en estado de vigilia. Por ello la alusión al mapa en este punto no es gratuita. Método significa camino. Conocer mediante un método equivale a ponerse en movimiento. Un movimiento disciplinado y hacia delante que opera en línea recta. Un seguidor de Philip Melancthon (1497-1560) lo plantea así:

Como los viajeros que se proponen llegar a una ciudad concreta, como objetivo o meta, y que para ello siguen el camino más recto, así en toda la vida, y en los estudios lo principal es tener una meta y un fin ciertos, al que se dirijan todos los esfuerzos del conocimiento, y se ejerciten siempre con la vista puesta en un camino y un orden fácil y expedito para llegar a ese fin. Aquellos, por tanto, que quieren llegar a ese fin que se han propuesto, deben seguir un solo camino, no vagar por muchos. Esto no es ir, sino errar, como dice Séneca<sup>408</sup>.

---

<sup>407</sup> Alicia se pregunta cuál es “un lado” o “el otro lado” para saber qué parte de la seta debe morder. En otro momento pregunta al gato de Cheshire como llegar “a algún lado”. El gato le contesta que da igual donde vaya, “por *ahí*” o “en esa *otra* dirección”, a casa del Sombrerero o a la de la Liebre Marcera, pues todos están igual de locos. Alicia decide dirigirse a la casa de la Liebre Marcera, y allí se encuentra con ambos, en una merienda que dura *siempre*. Lewis CARROLL, *Alicia en el País de las Maravillas*, ed. de Manuel Garrido, trad. de Ramón Buckley, Cátedra, Madrid, undécima edición, 2010, pp. 152-153, 164-179. Podrían darse más ejemplos. Toda la obra muestra de forma excelente los intentos de la niña por adaptar su lógica diurna al mundo “de allí abajo”, donde las cosas suceden siempre de la forma más “extraña”. Esta extrañeza puede interpretarse como la disolución del principio de identidad que opera en la vigilia, pero no en los sueños. Ni los lugares ni el tiempo ni ella misma son la misma cosa en cada momento. Al inicio de la obra, mientras cae por la madriguera, Alicia se inquieta por saber “cuántas millas” habrá descendido, en qué “latitud” y “longitud” se encontrará y a qué país llegará. ¿Tal vez Nueva Zelanda? Pronto, mientras nada en su propio *Mar de lágrimas*, duda de su propia identidad y se pregunta si ella ahora será su amiga Ada, o tal vez Mabel. Ibid., pp. 115, 123-124. Esta lectura de la obra de Lewis Carroll se ha beneficiado mucho de las enriquecedoras sesiones de Seminario de *Literatura y Teoría Política* compartidas con Víctor Alonso Rocafort, Juan Dorado Romero, Jorge Loza Balparda y Marta Martínez Pardo en la primavera de 2010, a los que expreso mi agradecimiento.

<sup>408</sup> “Ut viatores certum sibi oppidum, velut metam et scopum habent propositum, ad quod rectissima via contendunt, et enituntur: Sic in omni vita, et in literarum studiis praecipue Meta certa, et Finis, ad quem



Si la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, el método es el atajo para llegar a conocer algo:

[Méthode] signifie toute discipline et démonstration (dispute), néanmoins communément est pris pour ‘adresse’ et ‘abrégement de chemin’<sup>409</sup>.

La visión cartográfica que inmediatamente nos inspira esta visión del método es así mismo la de un estratega dispuesto para la victoria. La planificación de un fin y de los medios para lograr ese fin (un orden que asegure la máxima economía de medios) sólo puede ser llevado a cabo por un adulto en plena disposición de sus facultades mentales. La voluntad y la previsión son los anclajes para fundar cualquier avance. Para los metodistas, los que se pierden por mil caminos, no logran nada, son almas *errantes*, *vagabundos*<sup>410</sup>. Un niño o un anciano, sin una voluntad poderosa, sería algo así.

El saber metaforizado en términos espaciales permite hablar de conquistas y contabilizarlas. Las parcelas descubiertas y labradas por el método se sumarán a las conquistas anteriores, aumentando el poder de su autor. Cabe prever que paso a paso el dominio se irá extendiendo de forma irreversible como una mancha de aceite hasta abarcar la *totalidad*, que en esta época se concreta en el saber enciclopédico que tanto pusieron en práctica los seguidores de Ramus, marcando un antecedente renacentista de

---

omnes discendi labores dirigantur: et una facilis et expedita ad Finem assequendum Via et Ordo semper in conspectu versetur. Qui enim, quo destinavit, pervenire vult, unam sequi viam, non per multas vagari debet. Non ire istud, sed errare est, ut Senecae verbis utar”. D. CHYTAREI, *De ratione discendi et ordine studiorum in singulis artibus recte instituendo*, Witebergae, 1564, f. A3r. Citado en Guido OLDRINI, *La disputa del metodo nel rinascimento: Indagini su Ramo y sul Ramismo*, Le Lettere, Firenze, 1997, p. 39.

<sup>409</sup> [[Método] significa cualquier disciplina o demostración (disputa), aunque, comúnmente, es tomado por ‘dirección’ o ‘abreviamento de camino’”. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 75.

<sup>410</sup> Véase OLDRINI, *La disputa del metodo nel rinascimento*, p. 39.

los *Encyclopédistes ilustrados*<sup>411</sup>. Una crecida irreversible hacia la plenitud circular (*Encyclopaedia*, del griego “*enkuklios paideia*”, círculo del conocimiento<sup>412</sup>) que nos aproxima a Dios<sup>413</sup>, a la inteligencia suprema que opera sin las constricciones espacio-temporales de los seres humanos.

### **Aristóteles: El principio de identidad**

La lógica funda su capacidad para alumbrar razonamientos verdaderos en la abstracción. La validez de los vínculos lógicos es universal. La lógica y el método no dependen del tiempo ni del espacio. Por ello, operan sobre la realidad desenraizándola de la contingencia, sacándola de su entorno para situarla en un limbo temporal que preserva intacto el principio de identidad; un falso presente que sólo existe mentalmente y que consiste en muchos presentes yuxtapuestos diferenciados por traslaciones espaciales<sup>414</sup>. Desde esta contemplación estática y simultánea de los elementos en los que queda descompuesta la realidad, la aplicación de la lógica es infalible. Las operaciones pueden deshacerse, rehacerse, reduplicarse. Es como el trabajo en un laboratorio bajo condiciones ambientales controladas<sup>415</sup>.

Esta estrategia de conocimiento es muy pretenciosa pues por su propia naturaleza está muy limitada desde su origen. Basándose en relaciones universales, puede encarar el conocimiento del pasado —siempre desecando la *durée* en “tiempo”, empleando los

---

<sup>411</sup> ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 297, 300-301, 318. En esta tendencia destaca el profesor calvinista alemán Johann Heinrich Alsted (Alstedius) (1588-1638), autor de la Enciclopedia más importante del siglo diecisiete (*Encyclopaedia omnium disciplinarum*, 1630). Howard HOTSON, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, Oxford University Press, Oxford, 2007, cap. 5.

<sup>412</sup> Norman S. FIERING, “President Samuel Johnson and the Circle of Knowledge”: *The William and Mary Quarterly*, vol. 28, n° 2 (april, 1971), p. 199. Norman S. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A discipline in transition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981, p. 47.

<sup>413</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), pp. 82, 84.

<sup>414</sup> Véase BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 146. Henri BERGSON, *Memoria y vida*, Textos escogidos por Gilles Deleuze, trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2004, pp. 167-168.

<sup>415</sup> Véase ROIZ, *El experimento moderno*, p. 44.

términos de Henri Bergson<sup>416</sup>—, pero no puede dejar de reconocer su impotencia para llegar a saber algo con garantías acerca del futuro y lo contingente.

Cuando Ramus explica las virtudes de los enunciados “dijonctives” del tipo “es de día o es de noche, o no es de día ni de noche”, observa que la impecable lógica que nos regala una razonamiento necesario no puede sin embargo ofrecernos la certeza de que estemos diciendo algo que sea verdad:

Or donc toute disjonction absolument vraie est aussi nécessaire, et l'une des parties est vraie et l'autre fausse. Bien que cette vérité ne nous soit pas toujours bien certaine, comme pour les choses contingentes, et principalement si elles sont futures...la vérité des choses futures ne nous est point certaine et ne le pourrait guère être par nature<sup>417</sup>.

En este terreno hemos de conformarnos con la opinión. Dios, en cambio, “auquel toutes choses et prétérîtes et futures son présentes”<sup>418</sup>, puede conocer con la misma certeza el pasado, el presente y el futuro. “[L]a notion divine est comme quelque vue de tous les temps”<sup>419</sup>, algo que parece querer emular el método (sin lograrlo del todo) dilatando artificialmente un instante del presente para darse tiempo a examinarlo sin que los elementos puedan sufrir cambios.

Éste es un presente sin actores ni siquiera espectadores; tan solo con una suerte de

<sup>416</sup> “Si recorro con los ojos una línea trazada en el mapa, nada me impide desandar el camino y buscar si se bifurca en ciertos sitios. Pero el tiempo no es una línea por la que se vuelve a pasar. ciertamente una vez que ha transcurrido, podemos representarnos sus momentos sucesivos como exteriores unos a otros y pensar así en una línea que atraviesa el espacio; mas quedará sobreentendido que esta línea simboliza, no el tiempo que transcurre, sino el tiempo transcurrido”. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 129.

<sup>417</sup> [Por lo tanto toda disyunción absolutamente verdadera es también necesaria, y una de las partes es verdadera y la otra falsa. Aunque esta verdad no sea para nosotros siempre cierta, como para las cosas contingentes y principalmente si son futuras. La verdad de las cosas futuras no es cierta para nosotros y no lo puede ser por naturaleza]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 56.

<sup>418</sup> [Para quien todas las cosas pretéritas y futuras son presentes]. Ibidem.

<sup>419</sup> [La noción divina es como una visión de todos los tiempos]. Ibidem.

creador omnisciente que dirige y observa su propia creación desde una posición de control absoluto. Para llegar a esa situación, la violencia que se ejerce sobre los objetos al ser sacados de su entorno<sup>420</sup>, ha debido ser aplicada sobre uno mismo. Esto es algo que Ramus no verbaliza (aunque su doctrina deja presentirlo) como sí hará René Descartes (1596-1650). El filósofo francés nos deja un testimonio clave para comprender la *dimensión micropolítica* de la apuesta por el método.

En el relato de su experiencia hasta formular el Método, nos cuenta lo siguiente:

Después de haber empleado algunos años en estudiar de esta manera en el libro del mundo y en tratar de adquirir alguna experiencia, un día tomé la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir el camino que debía seguir, lo que conseguí, según creo, mucho mejor que si no me hubiese alejado nunca de mi país ni de mis libros<sup>421</sup>.

Descartes siente la necesidad de tomar distancia de su entorno para poder, literalmente, “*déraciner*”, “desarraigar” de su “espíritu todas las malas opiniones que había recibido anteriormente”<sup>422</sup>. Ha de dejar de confiar en lo que ha aprendido solamente por el “ejemplo” y la “costumbre”<sup>423</sup>. Para reflexionar se refugia en soledad, al calor de una estufa, sin cuidados ni pasiones que le perturben<sup>424</sup>, como si fuera necesario crear un ambiente especial, protegido de la intemperie y sobre todo libre de intromisiones, para incubar el ejercicio de la razón y lograr “juicios puros y sólidos” que ésta es capaz de

---

<sup>420</sup> ROIZ, *El experimento moderno*, p. 48.

<sup>421</sup> René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción del francés y prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, Buenos Aires, décima edición, 1975, pp. 46-47.

<sup>422</sup> Ibid., p. 58.

<sup>423</sup> Ibid., p. 46.

<sup>424</sup> Ibid., p. 49.

producir cuando está libre de interferencias<sup>425</sup>. Alejado físicamente de otras presencias (los preceptores, los libros, las costumbres, su entorno más familiar) se presume que los poros del *self* —tan abiertos en la infancia— quedan sellados y no dejan penetrar la influencia de intromisiones externas.

Cerrado el paso de nuevas entradas, nada impide que el *yo* tome el bastón de mando y emprenda la tarea de reconocer y reformar lo que queda *dentro*. Al hacerlo está obrando en un “terreno que es enteramente” suyo<sup>426</sup>. Este repliegue hacia una estancia privada, preservada de los vientos de la polis (*dans un poêle, junto a una estufa*, reflexiona Descartes), culmina con algo parecido a un acto fundacional solemne de un soberano: crea cuatro preceptos que seguir, como una constitución mínima con la que gobernar su razón, y toma “la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez”<sup>427</sup>.

### **El repliegue de la mente**

Recluido en un ámbito privado, la razón se desliga del cuerpo, y con ello de todo lo contingente, para poder actuar fuera del tiempo y del espacio<sup>428</sup>. Descartes viaja por el mundo para recoger informaciones que le sirvan en su reflexión, pero para pensar sobre ellas se detiene y se recluye en privado. Desde la quietud del cuerpo, la mente puede

---

<sup>425</sup> “Y así, pensaba también que, habiendo sido todos los niños antes de ser hombres, y habiendo tenido que gobernarnos por nuestros apetitos y por nuestros preceptores, que a menudo eran contrarios los unos a los otros, y que ni unos ni otros nos aconsejaban quizá siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros y tan sólidos como lo habrían sido si hubiésemos poseído el uso completo de la razón desde el punto de nuestro nacimiento y no hubiésemos sido guiados nunca más que por ella”. Ibid., pp. 50-51.

<sup>426</sup> “Mi propósito no se extendió nunca más allá del intento de reformar mis propios pensamientos y de edificar en un terreno que es enteramente mío”. Ibid., pp. 52.

<sup>427</sup> Ibid., p. 55.

<sup>428</sup> “[C]onocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es”. Ibid., p. 68.

viajar *in foro interno* sin ataduras. Es como un soberano paseando por sus dominios. Puede revisar sus recuerdos y purgarlos, descartando lo inservible, así como puede escarbar en la verdad universal de los razonamientos para construirse una morada con cimientos sólidos y una distribución bien diseñada, sin parches ni recovecos:

[L]os edificios planeados y terminados por un mismo arquitecto son casi siempre más bellos y mejor ordenados que los que han intentado recomponer varios, aprovechando para ello viejos muros que habían sido contruidos para otros fines. Del mismo modo, esas grandes ciudades que, no habiendo sido en un principio más que aldeas, se convirtieron al correr de los tiempos en grandes urbes, están de ordinario tan mal distribuidas, si se comparan con esas plazas regulares que un ingeniero trazó a su talante en una planicie, que, aunque considerando cada uno de sus edificios por separado, se encuentra en ellos tanto o más arte que en estos otros, sin embargo, al ver cómo se hallan dispuestos, aquí uno grande, allá uno pequeño, y cuán sinuosas y desiguales resultan las calles, se diría que ha sido el azar, más que la voluntad de hombres dotados de razón, quien de esa manera los ha ordenado....[E]n lo que atañe a las opiniones que hasta entonces había yo admitido en mi creencia, pensé que no podía hacer cosa mejor que intentar por una vez suprimirlas todas, a fin de colocar después en su lugar, bien otras mejores, o bien las mismas, una vez ajustadas al nivel de la razón. Y creí firmemente que, por este medio, lograría conducir mi vida mucho mejor que si no edificaba más que sobre viejos cimientos y no me apoyaba más que en los principios que me había dejado inculcar en mi juventud, sin haber examinado nunca si eran verdaderos<sup>429</sup>.

Con su célebre *pienso, luego existo*, Descartes se reconoce como mera materia pensante. Desde ese status, que es el primer islote de certeza sobre el que iniciar la

---

<sup>429</sup> Ibid., pp. 49-51.

construcción de un nuevo pensamiento<sup>430</sup>, está preparado para reconocer las ideas “claras” y “distintas” que Dios, “que es perfectísimo y absolutamente veraz”, ha puesto en la mente de los hombres<sup>431</sup>.

Este repliegue privatizador, que permite entrar en sintonía con la inteligencia de Dios, es, como veremos, algo en común con ramistas puritanos como William Perkins (1558-1602) y William Ames (1576-1633). Cuando estos autores reflexionan sobre la capacidad de juicio de la conciencia la consideran “a little God sitting in the middle of men[’s] hearts”<sup>432</sup>. Para ellos, el *foro interno* es un reducto privado en el que el individuo y Dios son “partners in the knowledge of one and the same secret”<sup>433</sup>.

La letargia que derrite las identidades está fuera de este juego intelectual, como lo está el *oído*, capacitado para hilar las ausencias y dar importancia a los silencios. El método está pensado exclusivamente para un saber visual, que se desenvuelve en un mundo de presencias. Presencias actuales, presentes (*praesentes*). Las reminiscencias del pasado sólo tienen sentido si se actualizan y se hacen visibles, si se hacen presentes mediante vínculos lógicos.

Es asimismo el del método un tiempo en el que cabe *pre-hablar* pero naufraga sin remedio cuando pretende *pre-decir* —algo que nos podría llevar a considerar las pretensiones predictivas de la ciencia política moderna—.

Creo que esto es algo que se reconoce implícitamente cuando Ramus indica que a

<sup>430</sup> “[A]dvirtiéndome que esta verdad: *pienso, luego existo*, es tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de conmoverla, pensé que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”. Ibid., p. 68.

<sup>431</sup> “[T]odas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, ya que de lo contrario, no sería posible que Dios, que es perfectísimo y absolutamente veraz, las hubiese puesto en nosotros”. Ibid., p. 74.

<sup>432</sup> [Un pequeño Dios sentado en el centro de los corazones de los hombres]. Son palabras de William Perkins citadas en Lowell GALLAGHER, *Medusa’s Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, California, 1991, p. 8.

<sup>433</sup> [Cómplices en el conocimiento de uno y el mismo secreto]. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth Century Harvard. A discipline in transition*, p. 56.

diferencia del *méthode de nature*, para el *método de prudencia* —en el que sí se tiene en cuenta el auditorio, y el propio orador, es decir, en el que sí se considera que *decir* siempre implica decir algo a alguien— vale más el talento del orador, su prudencia, que los preceptos de la doctrina<sup>434</sup>. O como dice Hobbes, tan próximo a todos estos fundamentos del método, el razonamiento le sirve de poco en su vida cotidiana a la mayoría de los hombres “in which they govern themselves, some better, some worse, according to their differences of experience, quicknesse of memory, and inclinations to severall ends; but specially according to good and evill fortune, and the errors of one another”<sup>435</sup>.

Reconocer que el método resulta ser un saber flaco para saciar las necesidades y las preocupaciones humanas más sencillas y más perentorias, no impide invocarlo con las mayores esperanzas y alabanzas. Son muchos los que consideran en el siglo dieciséis que sin el método nada puede aprenderse<sup>436</sup>. Esta disociación, que a ratos trasmite cierto cinismo, es muy característica. Resulta algo muy propio de una mentalidad que se mueve entre el todo y la nada, entre la plenitud y el vacío, entre la afirmación y la negación,

---

<sup>434</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 79.

<sup>435</sup> [En la que se gobiernan a ellos mismos, algunos mejor y algunos peor, de acuerdo a las diferencias entre su experiencia, su rapidez de memoria y sus inclinaciones a diferentes fines; pero especialmente de acuerdo a la buena o mala fortuna y a los errores de otro]. HOBBS, *Leviathan*, p. 36 (parte I, cap. 5).

<sup>436</sup> La alabanza hacia el método como la única vía para permitir el estudio y la enseñanza es común a aristotélicos y ramistas. Para el aristotélico británico Everard Digby (ca. 1550), enfrentado en una polémica con el ramista William Temple (1555–1627), “nada puede ser entendido ni percibido sin método” (“nihil esse quod intelligi sine methodo percipique possit”); para Jacob Acontius (1492-1566) “ningún arte ni ciencia puede enseñarse correctamente ni aprenderse a menos que sea aplicada con algún método preciso y cierto” (“nullam artem nullamque scientiam, nisi diligenti ac certa quadam methodo adhibita, vel tradi recte posse, vel percipi”). Finalmente, el italiano Jacopo Zabarella (1533-1589), también aristotélico, considera que “toda ciencia, toda arte y toda disciplina es enseñada con algún método, y está claro que no puede establecerse sin método. Por tanto alguien no puede enseñar bien ninguna facultad si no observa algún método para transmitir el conocimiento de las cosas oscuras, sin disponerla en sus partes, y declararla en teoremas singulares” (“Omnem scientiam, omnem artem, omnemque disciplinam methodo aliqua tradi, et absque methodo consistere non posse manifestum est: nullam enim facultatem bene docere aliquis potest, nisi et in illis partibus disponendis, et in singulis theorematibus declarandis, tradendaque rerum absconditarum cognitione methodum aliquam servet”). Citado en OLDRINI, *La disputa del metodo nel rinascimento*, pp. 37-38.



entre la verdad y la falsedad, entre la duda y la certeza. O dicho en términos cercanos a la teoría política de hoy, entre la *impotencia* y la *omnipotencia*.

Este trasfondo político es muy relevante. Conocer mediante un método nos muestra una cara de precisión, sosiego y pulcritud muy alentadora, incluso de heroísmo cívico y tenacidad encomiables en su empeño por trascender las limitaciones. Por ir más allá de lo inmediato, más allá de lo heredado, por derrumbar mitos huecos, por resquebrajar las irracionalidades<sup>437</sup>. Este revolverse contra fuerzas tan poderosas tiene un tono en cierta manera épico. En un autor como Hobbes, Sheldon S. Wolin descubre con inteligencia precisamente ese halo caballeresco y heroico que le lleva a compararle con Don Quijote<sup>438</sup>. Sin embargo, en Don Quijote no hay ansiedad por atrapar la realidad y controlarla; en él podemos encontrar desencanto, resistencia a los poderes oscuros que le asedian, tal vez melancolía, pero no hay miedo a vivir. Su opción —si podemos utilizar esta palabra— es precisamente desenchajarse de la realidad para reconciliarse con ella, sin

---

<sup>437</sup> Para un estudioso contemporáneo como Howard Hotson, por ejemplo, el ramismo debería valorarse por todo lo bueno que aporta en este sentido: “What Lipsius dreaded as the eclipse of true wisdom and Ong mourned as the decay of dialogue can also be celebrated as a step in the rationalization of the manner in which knowledge is organized and transmitted, in the consequent transmission of useful knowledge is organized and transmitted, in the consequent transmission of useful knowledge to a growing segment of the European population, and in the emancipation of the early modern mind from a deference to antiquity which was becoming oppressive. The history of these processes is a long and complex one, and the Ramist and post-Ramist tradition is only one chapter in that history. But as its sequel in the era of the new philosophies suggests still more clearly, this chapter is not an insignificant one”. [Lo que Lipsius temía como el eclipse de la verdadera sabiduría y Ong lamentaba como la decadencia del diálogo puede también ser celebrado como un paso en la racionalización de la manera en la que el conocimiento es organizado y transmitido, en la consiguiente transmisión de conocimiento útil a un segmento creciente de la población europea y en la emancipación de la mente moderna de una deferencia a la antigüedad que se estaba volviendo opresiva. La historia de estos procesos es larga y compleja, y la tradición ramista y post-ramista es sólo un capítulo de esta historia. Pero su secuela en la era de las nuevas filosofías sugiere aún más claramente que este capítulo no es insignificante]. HOTSON, *Commonplace Learning*, p. 294.

<sup>438</sup> “El impulso épico infectaba todos sus escritos, empujándole a aventurarse en campos tan ampliamente variados como la filosofía, la teoría política, las matemáticas, la ciencia y la teología, así como a avanzar con el ánimo de quien busca la gloria por un hecho memorable....Hobbes nunca irrumpió en un campo de conocimiento sin buscar antes desbancar a los héroes reinantes en ese campo y establecer su propia supremacía sobre ellos. Algunas veces, desde luego, lo único que lograba era caerse de bruces, como en sus beligerantes esfuerzos por demostrar a los matemáticos de Oxford que un círculo podría sin lugar a dudas cuadrarse. No había poco de Don Quijote en nuestro sabio de Malmesbury”. Sheldon S. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, trad. de Javier Roiz y Víctor Alonso-Rocafort, Foro Interno, Madrid, 2005, p. 69.

herir a nadie ni a nada; algo que quiebra la realidad y la vuelve vidriosa, pero no irreal. Sus acciones extemporáneas, sin embargo, para muchos pasan por locura, una locura inofensiva que le hace frágil.

### **Necesidad de certeza**

El método en cambio muestra una fachada de pureza y equilibrio, de estabilidad mental. Pero tiene mucho de lucha agónica por escapar de un abismo que no termina de cerrarse<sup>439</sup>. Algo que le impide detenerse y mirar atrás; como el peregrino cristiano que al grito de “vida eterna” huye tapándose los oídos, sin atender a su mujer y a sus hijos, que intentan protegerle<sup>440</sup>.

Descartes no deja de mostrarnos que en su búsqueda de la certidumbre hay sobre todo una evitación de la incertidumbre:

[C]omo hombre que anda solo y en las tinieblas, me resolví a caminar tan lentamente y a usar de tanta circunspección en todas las cosas, que aunque sólo avanzase muy poco, por lo menos *me preservase de caer*<sup>441</sup>.

O como expresaría John Locke (1632-1704) de forma parecida:

El error hace mucho más daño a los hombres atrevidos que la

---

<sup>439</sup> Con una imagen que sintoniza con esta idea, Antonio Rodríguez Huescar compara el empeño de Descartes en la formulación del método con la construcción de una “morada” para guarecerse de la “intemperie”. “En el *Discurso* se repiten insistentemente las imágenes tomadas de la arquitectura. El conocimiento aparece, así, como una *morada*, algo que el hombre necesita construirse para cobijarse, para pervivir en el mundo. La falta de conocimientos equivale entonces a la *intemperie*. Por otra parte, aluden estas imágenes a los que en el conocimiento hay de *construcción*, a partir de *principios (archai)*”. Antonio RODRÍGUEZ HUESCAR, “Prólogo”, en *Discurso del método*, p. 15n.

<sup>440</sup> La imagen es de la obra *Pilgrim's Progress*, de Robert Bunyan. Max WEBER, *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo*, trad., nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2006, p. 123.

<sup>441</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p. 54. Énfasis añadido.

ignorancia a los cautelosos y perezosos<sup>442</sup>...el que va de una manera recta y tranquila constantemente más allá, en un sentido bien dirigido llegará antes al final de su camino que el que corre detrás de cada cosa que se encuentra, aunque galope el día completo a toda velocidad<sup>443</sup>.

Así, la omnipotencia del método se nos muestra como el reverso de una impotencia muy honda a la que debemos prestar atención. El método aparece como un suplemento poderoso a la finitud y a las limitaciones humanas<sup>444</sup>. De este juego entre omnipotencia/impotencia es un buen ejemplo el testimonio de Descartes en el *Discurso del Método*. Con un deje conservador y aristocrático, Descartes huye de reformar ninguna institución pública y censura a los que lo intentan<sup>445</sup>. Pero no es mero conformismo. Para él el problema parecer ser que el ámbito público es correoso, depende de muchas voluntades y del azar. En él se muestra claramente nuestra pequeñez: nada en él “está

<sup>442</sup> John LOCKE, *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, ed. bilingüe en inglés y en castellano, trad., intr. y notas de Ángel M. Lorenzo Rodríguez, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 73.

<sup>443</sup> Ibid., 93.

<sup>444</sup> Así lo ven Descartes y Hobbes. El método “ha de servirme, según espero, para aumentar por grados mi conocimiento y elevarlo hasta el más alto punto que la mediocridad de mi inteligencia y la corta duración de mi vida puedan permitirle alcanzar”. DESCARTES, *Discurso del método*, p. 40. Véase también ibid, p. 95.

En cuanto a Hobbes, éste señala: “There is no other act of man’s mind, that I can remember, naturally planted in him, so as to need no other thing, to the exercise of it, but to be born a man, and live with the use of his five Senses. Those other Faculties, of which I shall speak by and by, and which seem proper to man only, are acquired, and increased by study and industry; and of most men learned by instruction, and discipline; and proceed all from invention of Words, and Speech. For besides Sense, and Thoughts, and the Trayne of thoughts, the mind of man has no other motion; though by help of Speech, and Method, the same Faculties may be improved to such height, as to distinguish men from all other living Creatures”. [No hay ningún otro acto de la mente del hombre, que pueda recordar, implantado naturalmente en él de tal modo que no necesita para su ejercicio otra cosa que nacer un hombre y vivir utilizando sus cinco sentidos. Aquellas otras disciplinas, de las que hablaré en breve, y que parecen propias únicamente del hombre, son adquiridas e incrementadas mediante el estudio y la diligencia; y por la mayoría de los hombres son aprendidas mediante la educación y la disciplina; y todas proceden de la invención de las palabras y del discurso. Porque además del sentido, de los pensamientos y de la cadena de pensamientos, la mente del hombre no tiene ningún otro movimiento; aunque mediante la ayuda del discurso y del método, tales facultades pueden ser mejoradas hasta tal altura, como para distinguir al hombre del resto de las criaturas vivientes]. HOBBS, *Leviathan*, p. 23 (part I, chap. 3). En este punto es muy interesante el juicio de Sheldon S. Wolin: “el hombre hobbesiano...está demasiado dispuesto a la fantasía, la ilusión y el absurdo...Componer el *Leviathan* a partir de este material es crear poder a partir de la insuficiencia y la debilidad humanas”. Y este logro se hace posible mediante “el discurso y el método”. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, p. 88.

<sup>445</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p. 52.

*enteramente* en nuestro poder”<sup>446</sup>. Por ello *decide* adoptar una actitud muy sometida que le proteja del desengaño y la frustración:

Mi tercera máxima consistía en tratar de vencerme siempre a mi mismo antes que a la fortuna, en procurar cambiar mis deseos antes que el orden del mundo<sup>447</sup>.

Se somete voluntariamente, como el ciudadano hobbesiano decide someterse al Leviathan<sup>448</sup>, y a renglón seguido se lanza a proyectar el poder “completo”<sup>449</sup> sobre sus pensamientos a la búsqueda maximalista “del *verdadero método* para llegar al conocimiento de *todas las cosas* de que mi mente fuese capaz”<sup>450</sup>. El sometimiento externo queda así compensado con un dominio interno absoluto, como las dos caras de la misma moneda.

El método exhibe un tremendo poder que ambiciona obtener soluciones finales a los problemas. Su punto de partida es la definición. Algo definido se puede decir que es algo ya nuestro; cada definición supone un avance de la tarea de revelar y rescatar la verdad que se oculta en la maraña deforme de comentarios y opiniones heredadas. Si nos fijamos en Ramus, el lenguaje en ello es esencial. Primero porque la investigación siempre parte de un medio lingüístico; en Ramus no estamos ante un saber propiamente empírico<sup>451</sup>. Pero sobre todo porque si bien el pensamiento puede darse sin palabras<sup>452</sup>, la

---

<sup>446</sup> Ibid., p. 61. Énfasis añadido.

<sup>447</sup> Ibidem.

<sup>448</sup> HOBBS, *Leviathan* (1651), pp. 120-121 (part II, chap. 18).

<sup>449</sup> “[N]o hay nada que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros propios pensamientos”. DESCARTES, *Discurso del método*, p. 61.

<sup>450</sup> Ibid., p. 54. Énfasis añadido.

<sup>451</sup> Reijer Hooykaas habla de “empirismo literario”: “La logique raméene est donc à la fois une logique d’humaniste et une logique d’empiriste! Une logique d’empiriste, parce que, pour fonder la vrai dialectique, il recommande l’observation de la nature humaine; une logique d’humaniste, parce que, dans la pratique, il ne l’observe que dans les écrivains classiques. Représentant typique d’une époque de transition, il balance entre son indépendance moderne et sa vénération humaniste de l’Antiquité”. [¡La lógica ramista es por tanto a la vez una lógica de humanista y una lógica de empirista! Una lógica de empirista porque para fundar la verdadera dialéctica recomienda observar la naturaleza humana; una lógica de humanista porque

dialéctica opera siempre desde el lenguaje, como una suerte de *sintaxis* que permite ligar los trozos de pensamiento, previamente expresados y hechos visibles —y debidamente acoplados al sistema de *loci* previsto— en forma de enunciados básicos<sup>453</sup>.

### **Importancia de la definición y valor del método**

La *dispositio* ramista prescribe que tras definir algo, se pase a definir sus partes, y a continuación las partes en las que éstas se dividen, y así sucesivamente hasta llegar a los ejemplos particulares<sup>454</sup>. Este procedimiento tutelado por la luz de la dialéctica que consiste en “definir” y “distribuir”<sup>455</sup> es rutinario y seguro, y está sellado frente al error.

Para crear un razonamiento primero se aplican la invención, el juicio primero (formular un enunciado) y el juicio segundo (formular un silogismo) y a continuación el método (ordenar los silogismos). En el momento de aplicar el método, no hay que volver

en la práctica no la observa más que en los escritores clásicos. Representante típico de una época de transición, oscila entre su independencia moderna y su veneración humanista a la Antigüedad]. Reijer HOOYKAAS, *Humanisme, Science et Réforme, Pierre de la Ramée (1515-1572)*, Brill, Leiden, 1958, p. 22. Véase también Reijer HOOYKAAS, “Pierre de la Ramée et l’empirisme scientifique au XVI<sup>e</sup> siècle”: *La science au seizième siècle. Colloque international de Royaumont, 1-4 juillet 1957*, Hermann, Paris, 1960, pp. 299-313. Ramus indica que la “induction singulière” consiste en “expérimenter par usage, observer par lecture de poètes, orateurs, philosophes et bref, tous excellents hommes, et non seulement approuver par leur témoignages et exemples ce qui est convenable mais réfuter le contraire contre l’opinion si longtemps publiquement reçue”. [Experimentar con la práctica, observar mediante la lectura de los poetas, los oradores, los filósofos y, en resumen, todos los hombres excelentes, y no solamente aprobar por sus testimonios y ejemplos lo que es conveniente sino refutar lo contrario en contra de la opinión recibida públicamente hace tanto tiempo]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 14.

<sup>452</sup> Petrus RAMUS, *Peter Ramus’s Attack on Cicero*, Text and Translation of Ramus’s *Brutinae Quaestiones*, edited with an Introduction by James J. Murphy, translation by Carole Newlands, edición bilingüe en latín y en inglés, Hermagoras Press, Davis, CA, 1992, p. 80. Véase cap. 4, p. 136.

<sup>453</sup> Con cierta ingenuidad Ramus apunta: “Les parties de la Dialectique sont deux: Invention et Jugement. La première déclare les parties séparées dont toute sentence est composée. La deuxième montre les manières séparées et espèces de les disposer, tout ainsi que la première partie de la Grammaire enseigne les parties de l’oraison et la Syntaxe en décrit la construction”. [Las partes de la Dialéctica son dos: la Invención y el Juicio. La primera declara las partes separadas de las que esta compuesta cualquier frase. La segunda muestra las maneras separadas y las especies de disponerlas, así como las primera parte de la Gramática enseña las partes de la oración y la Sintaxis describe la construcción de la misma]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 18.

<sup>454</sup> Ibid., pp. 76-77.

<sup>455</sup> Ibid., p. 76.

a aplicar la invención ni el juicio<sup>456</sup>. Esto quiere decir que en cada paso, si se opera correctamente, los asuntos van quedando resueltos. Así se garantiza que cuando llegamos a saber algo, lo sabemos definitivamente<sup>457</sup>.

La pepitas de saber obtenidas de este precipitado en cada momento serán axiomas universales; algo inferior es inaceptable pues introduciría una impureza en el razonamiento que comprometería la conclusión: habría que retornar al punto donde se localiza el error, corregirlo, y volver a empezar desde ahí<sup>458</sup>. Lo importante es disponer de una parcela desde donde operar con seguridad y no salirse de sus contornos. En este sentido, el método funciona como un aglutinador de esfuerzos parciales que da continuidad a la tarea de investigar<sup>459</sup>. Crear un *continuum* sin rendijas por las que pueda entrometerse la duda o el error es esencial. Entre medias de las ideas no hay huecos posibles; el método permite ir trenzando los razonamientos entre sí como si fueran los eslabones de una cadena. La cadena, como el *train of thoughts* hobbesiano<sup>460</sup>, o las *longues chaînes de raisons* cartesianas<sup>461</sup>, es una metáfora muy intuitiva para expresar el carácter disciplinante del método y sus ambiciosas aspiraciones. Ramus habla de una cadena de

---

<sup>456</sup> Ibidem.

<sup>457</sup> Descartes expresa así su confianza en los hallazgos del conocimiento: “no habiendo más que una verdad para cada cosa, cualquiera que la encuentre sabe de ella todo lo que se puede saber, y que, por ejemplo, un niño instruido en la aritmética, al hacer una adición según sus reglas, puede estar seguro de haber encontrado, con respecto a la suma que examinaba, todo lo que la mente humana es capaz de encontrar”. DESCARTES, *Discurso del método*, pp. 57-58.

<sup>458</sup> Véase HOBBS, *Leviathan*, p. 33 (part I, chap. 5).

<sup>459</sup> “Los sistemas científicos complejos elaborados no nacen de la razón, sino de impulsos en un principio débiles y discontinuos: manejar, rodear, acechar, descubrir, combinar cosas separadas y separar cosas combinadas, hablar y escuchar. El método es la integración eficaz de esos impulsos en disposiciones continuas de investigación, desarrollo y prueba. [...] La razón, la actitud racional, es la disposición resultante [...]” JOHN DEWEY, *Human Nature and Conduct*, Modern Library, Nueva York, 1930, p. 196. Citado en Richard RORTY, “Método, ciencia y esperanza social”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 290.

<sup>460</sup> HOBBS, *Leviathan*, pp. 20-21 (part I, chap. 3).

<sup>461</sup> “Esas largas cadenas de razones”. DESCARTES, *Discurso del método*, p. 56.

oro, la que Homero menciona en la *Eneida* para hablar del poder supremo de Zeus<sup>462</sup>:

Cette méthode artificielle me semble quelque longue chaîne d'or, telle que l'imagine Homère, de laquelle les annelets soient ces degrés ainsi dépendants l'un de l'autre, et tous enchaînés si justement ensemble que rien ne s'en puisse ôter sans rompre l'ordre et la continuité du tout<sup>463</sup>.

Un viaje por el camino del método supone siempre avanzar, hacerlo de forma continua y rápida y, además, dejar la vía segura (protegida del asalto de la duda) y desbrozada para aquél que desee transitarla tras nosotros.

Recordemos que para Ramus el propósito principal de sus estudios había sido quitar las “espinas” y los “impedimentos” del camino de las artes liberales para que otros estudiosos pudieran recorrerla sin las dificultades que él se encontró<sup>464</sup>.

El que haga uso de esta suerte de ofrenda cívica<sup>465</sup> no estará doblando sus rodillas para besar el anillo de su maestro. El método es algo de todos y para todos, algo que no

<sup>462</sup> “Le terme d’‘artificiosus’ prend son essor dans un image que La Ramée énonce depuis 1543: le lien et l’ordre qui font la solidité de la méthode sont comme une chaîne d’or...Les commentaires de 1560 réfèrent cette image à Homère, Iliade, VIII”. [El término de ‘artificiosus’ se desarrolla en una imagen que La Ramée enuncia desde 1543: el vínculo y el orden dan solidez al método son como una cadena de oro...Los comentarios de 1560 refieren esta imagen a Homero, Iliada, VIII]. Nelly BRUYERE, *Méthode et dialectique dans l’oeuvre de La Ramée*, Renaissance et âge classique, Vrin, Paris, 1984, p. 124.

<sup>463</sup> [Este método artificial me parece una larga cadena de oro, tal como la imagina Homero, cuyos eslabones son los grados de este modo dependientes unos de otros, y todos están encadenados entré sí tan bien que no se puede quitar nada sin romper el orden y la continuidad de todo]. RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 76.

<sup>464</sup> Pierre de la RAMÉE, *La Remonstrance de Pierre de La Ramée faite au Conseil privé en la chambre du Roy au Louvre le 18 de Janvier 1567 touchant la profession royale en mathématique*, Paris, André Wechel, 1567, p. 29. Véase cap. 1, pp. 24-25.

<sup>465</sup> Javier Roiz señala que en la Modernidad “la razón desempeña una verdadera tarea cívica”. A continuación cita la reflexión de Descartes (*Discours de la méthode*), muy apropiada en este punto: “Todo hombre está en efecto obligado a hacer lo que pueda para procurar el bien a los otros, y un hombre que no es útil a nadie es estrictamente despreciable”. ROIZ, *El experimento moderno*, p. 47. Véase también DESCARTES, *Discurso del método*, p. 94. Para Hobbes el fin del conocimiento es el beneficio de la Humanidad: “The Light of humane minds is Perspicuous Words...Reason is the pace, Encrease of Science, the way; and the Benefit of man-kind, the end”. [La Luz de las mentes humanas son las Palabras Perspicuas...La Razón es el paso; el Incremento de la Ciencia, el camino; y el Beneficio de la humanidad, el fin]. HOBBS, *Leviathan* (1651), p. 36 (part 1, chap. 5).

se puede privatizar totalmente<sup>466</sup>. El instrumento democrático por excelencia que sirve de referencia mutua para avalar y apoyar la verdad sin que sea necesario adherirse a una autoridad personal.

Ramus parece considerar que sus discípulos necesitan la ayuda del maestro pero son hombres autónomos. Por ello recomienda que los estudiantes se ejerciten en el uso de la dialéctica. Ese ejercicio les mostrará qué es lo valioso y qué no lo es, como la piedra de toque (*lapis Lydius*)<sup>467</sup> que se usa para descubrir la pureza del oro y de la plata.

El método es un aliado excelente de un *self* autónomo pues permite creer en las cosas y no en las personas. Algo muy importante cuando está en juego desligarse de la tutela de la Iglesia Romana para fundar iglesias en contacto directo con Dios. Iglesias constituidas por cristianos que son para sí su propio sacerdote<sup>468</sup>.

---

<sup>466</sup> “[A] kind of intellectual capital that could be individually appropriated but not owned”, señala Peter Alexander Meyers. [Un tipo de capital intelectual que podría ser apropiado individualmente pero no poseído]. Peter Alexander MEYERS, “Method and Civic Education”: *Humanitas*, vol. XVI, n.º 2 (2003), p. 6. p. 6.

<sup>467</sup> Petrus RAMUS, “Petri Rami eloquentiae & philosophiae professoris Regii ad Carolum Lotharingum Cardinalem Oratio”, en Petrus RAMUS, Audomarus TALAEUS, *Collectanae, Praefationes, Epistolae, Orationes*, with and introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, p. 338.

<sup>468</sup> Estos planteamientos están muy presentes en el ensayo de Meyers. A este autor no se le escapan ni el trasfondo religioso de la apuesta por el método ni su sentido democratizador. Sobre lo primero señala: “Almost a century before Descartes, Ramus and his associates made Method an instrument of the religion-charged politics of knowledge in Paris...Ramism ran in a line parallel to the decisive Protestant practice of sidestepping Church authority to engage the holy text one-on-one”. [Casi un siglo antes de Descartes, Ramus y sus asociados hicieron del Método un instrumento de las políticas del conocimiento marcadas por la religión en París...El Ramismo corría en paralelo de la decisiva práctica Protestante de esquivar la autoridad de la Iglesia para tratar el texto sagrado individualmente]. Respecto al carácter democratizador, apunta que el método “has clearly been a mechanism for the extension and equalization of society” [ha sido claramente un mecanismo para la extensión y la igualación de la sociedad]. Así mismo considera que ofreció “a systematic approach to self-mastery” [una aproximación sistemática al dominio de uno mismo]. Por todo ello Meyers considera que: “The major attraction of Method was that it provided a formidable kind of release from personal dependence and a mode of access to valuable knowledge previously available only through contract and submission”. [La mayor atracción del Método era que proveía una manera formidable de liberarse de la dependencia personal y un modo de acceso a un conocimiento de valor que previamente estaba disponible solamente por contrato o por sumisión]. MEYERS, “Method and Civic Education”, pp. 6, 11, 13, 17.



### El método único

Apelar al método supone la convicción de que para transmitir pensamientos de una persona a otra (del maestro al alumno, o en cualquier circunstancia en que haya que argumentar) es preciso seguir un *orden*. Con la fórmula del método único Ramus plantea que el criterio de dicho orden ha de ser siempre el mismo: de lo más general y más conocido *por naturaleza* a lo más particular y menos conocido.

¿Pero es ésta la forma en que realmente entendemos la naturaleza y los hechos que nos rodean? ¿Conocemos antes lo más general y luego sus partes y ejemplos? ¿o más bien primero nos percatamos de lo particular, de los casos concretos, y después razonamos su pertenencia a categorías más amplias?

Desde luego hay una diferencia entre el *orden de exposición* del método y el orden en el que conocemos *en el tiempo*.

En buena lógica con el espíritu ramista ambas cosas quedan disgregadas y no han de confundirse. No en vano la dialéctica tiene dos partes diferenciadas y *ordenadas*: primero procede la *invención*, después tiene lugar el *juicio* que culmina en el método<sup>469</sup>. El orden del método se rige por la naturaleza de los conceptos. Por naturaleza lo más general precede a los detalles, las causas a los efectos, lo más cercano a la finalidad del arte precede a lo más alejado de dicha finalidad. Difícilmente podremos enseñar gramática, apunta como ejemplo, si enseñamos el primer año las reglas de la sintaxis, comenzando por las últimas y terminando por las primeras; después enseñamos etimología y las partes del discurso (interjecciones, proposiciones, conjunciones,

---

<sup>469</sup> “Sin embargo, no puede haber disposición de las proposiciones en un silogismo o en un método sin descubrimiento; la disposición es obviamente posterior al descubrimiento”. Peter RAMUS, “That there is But One Method of Establishing a Science” (*Quod sit unica instituendae methodus*, 1557), trad. de Eugene J. Barber y Leonard A. Kennedy, en Leonard A. KENNEDY (ed.), *Renaissance Philosophy: New Translations*, Mouton, The Hague, Paris, 1973, p. 125. Este texto fue publicado en París por el editor André Wechel en 1557.

adverbios y demás elementos); y terminamos el tercer año por enseñar las letras y las sílabas. Haciéndolo así, conduciendo la enseñanza al revés del orden natural sería difícil que nuestros alumnos aprendieran. Al no ofrecerles el orden adecuado que les permitiría entender lo posterior gracias a lo anterior, en lugar de alumbrarles el camino les haríamos vagar en la oscuridad<sup>470</sup>.

El método nos da la clave para introducirnos (e introducir a otros) en el conocimiento de una materia desde la estancia más amplia y más iluminada; a partir de ahí, como desde una suerte de patio central, recorreremos los pasillos y conoceremos las habitaciones anejas paso a paso, con un plano en la mano donde el punto de partida está bien señalado, *para que no lo perdamos de vista*. En realidad, el método nos ofrece una vista simultánea de *todo*, la gran aspiración para sobreponerse a la contingencia, aunque sin perder una ordenación *sucesiva* que nos permita decir antes y después, primero y último, previo y posterior, segundo o tercero. Las barreras entre las ideas son imprescindibles así como que cada una ocupe solo un lugar y no se repitan<sup>471</sup>. Una vez puestos en palabras, los pensamientos se objetivan: se convierten en materia inerte<sup>472</sup> o muy sometida, incapacitada para moverse del lugar que le hemos adjudicado, para volver o desaparecer. El orden, además de significar un acto de control para capturar la realidad en la “pseudo-eternidad del reposo” que proporciona la comprensión visual<sup>473</sup>, es un indicativo de que

---

<sup>470</sup> Ibid., p. 148.

<sup>471</sup> “[E]l sistema de análisis y división...establece cada cosa en su orden, asignando una cosa a un lugar solamente”. Ibid., p. 149. “Se producirá una repetición sin sentido (perissología absurda)”, dice Aristóteles, ‘a menos que lo que es general tenga prioridad; lo mismo tendrá que decirse una y otra vez’”. Ibid., p. 123.

<sup>472</sup> Véase ROIZ, *El experimento moderno*, pp. 51-55.

<sup>473</sup> “The visual is the area most proper to science: if what it registers is not eternal, at least exhibits the pseudo-eternity of repose. Reduction to spatial form fixes every thing, even sound. *Verba volant, scripta manent*. When compared with sight, not only hearing, but all the others senses are curiously fugitive. Smell and taste readily fatigue. Even touch registers space only by moving through it. Vision has a maximum stability in this sublunary world”. [La visual es el área más propia para la ciencia: si lo que registra no es eterno, al menos exhibe la pseudo-eternidad del reposo. La reducción a la forma espacial fija todo, incluso el sonido. *Verba volant, scripta manent*. Al compararse con la vista, no solamente el oído, sino todos los

se puede conocer *todo* pero *no a la vez*. Puede entenderse que por debajo de todo ello opera una búsqueda de plenitud para sobreponerse a los requiebros del *self*<sup>474</sup>.

En todo este asunto lo relevante para Ramus es la enseñanza, el cómo se ha de componer y exponer el contenido de cada arte para enseñárselo a los alumnos<sup>475</sup>. No se trata de demostrar, sino de argumentar<sup>476</sup>. Para Ramus el método es un instrumento para la *dispositio* del conocimiento<sup>477</sup>. Nuestro autor insiste en ello para diferenciarlo de la forma en que hemos llegado a *descubrir* ese conocimiento.

Son procesos distintos que se efectúan en momentos distintos. Por una parte está la *génesis* del pensamiento, la *invención*. La invención no significa inventar en el sentido de crear, sino encontrar los argumentos, las razones de un asunto, recuperar algo que ya

demás sentidos resultan curiosamente fugitivos. El olfato y el gusto inmediatamente se agotan. Incluso el tacto registra el espacio únicamente al moverse a través de él. La visión tiene una estabilidad máxima en este mundo sublunar]. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 109.

<sup>474</sup> “La memoria [moderna] intenta presuntamente construir, reconstruir o engrandecer el *self*, su amo; pero en realidad el trabajo de la memoria moderna es siempre selectivo, y trata simplemente de fortificar, a través de la plenitud, la debilidad del *self* existencial”. ROIZ, *El experimento moderno*, p. 51.

<sup>475</sup> En la idea del método en el siglo dieciséis se trenzan la preocupación escolástica y humanista por encontrar el orden adecuado para organizar el conocimiento y así poder enseñárselo a los alumnos con el propósito de formular una forma de investigación científica, un procedimiento externo. Ramus está imbuido de ese contexto. Su idea de método está inspirada por la vocación pedagógica que como decimos es común al escolasticismo y el humanismo, y así lo indica expresamente: el método es un instrumento para la enseñanza; pero a la hora de buscar fuentes a partir de las cuales alimentar su teoría, indaga en autores que pensaban en el método en términos de investigación científica, y especialmente desde la medicina, como Hipócrates, Aristóteles o Galeno. A ello se suma que la idea de método empieza a hacer aparición en el siglo quince en tratados retóricos que acuden a Hermógenes. Johann Sturm será quien por primera vez introduzca la cuestión del método en un tratado dialéctico, asociada a la segunda

de la dialéctica, el juicio, como Ramus hará después igualmente y con más éxito; una noción ausente en Agricola, que como sabemos solo abordó la primera parte de la dialéctica, la invención. Toda esta amalgama produce la visión singular del método que Ramus trata de formular, una visión en la que se funden principios y términos de la lógica demostrativa con el propósito de índole retórica de encontrar el orden adecuado para formular un discurso. Esta fusión se deriva del hecho de que para Ramus la lógica y la dialéctica son lo mismo —no se distingue una ciencia de lo probable de una ciencia que trata de las certidumbres— y además, como ha absorbido dentro de sí la retórica, es el único arte que explica la forma de componer un discurso, sea un tratado escolar o sea una argumentación de cualquier tema. Véase ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 225-245.

<sup>476</sup> Por interpretar equivocadamente a Aristóteles, muchos lógicos han sostenido que el propósito de la lógica es la demostración. “Realmente su propósito es argumentar apropiadamente (*bene disserere*)”. RAMUS, “That there is But One Method of Establishing a Science”, p. 127.

<sup>477</sup> “Lo que llamo método” es “el orden y la disposición de un arte”. Ibid., p. 119.

existe, ir a la cosa (*in rem venire*)<sup>478</sup>. Y por otra parte está la disposición de esas razones en un discurso hilado. En esta segunda fase, la del *juicio*, se validan los argumentos y se formulan los silogismos. Y para ordenarlos se aplica el método, la guinda del pastel dialéctico, que consiste en lo que otros autores llaman *análisis* o *división*<sup>479</sup>: separar sucesivamente las partes de lo que es más general y complejo, que será nuestro punto de inicio, hasta llegar a lo más particular y sencillo<sup>480</sup>.

Todo el procedimiento está cuajado de decisiones y acciones ejecutivas. Definir supone siempre tomar una decisión sobre la identidad de una idea. Analizarlo realizando sucesivas divisiones sólo puede hacerse con plena consciencia, cuando la mente sea capaz de discernir con más claridad, fijando la vista, escudriñando, trazando fronteras nítidas. Este sistema nos lanza a observar, decidir, aceptar o rechazar, mirar fuera y dentro, separar, fijar. Nos sugiere la rutina de poner nombre y fecha, catalogar, almacenar. Todas ellas labores que ensanchan y fijan el panorama, acciones fundadoras que se emprenden sin remilgos ni titubeos, con una potencia muy condensada que trivializa su trascendencia; se trata de procesar el saber para quitar impedimentos a los estudiantes. Se busca algo práctico, un atajo, aprender más rápido. Hacer algo llano y necesario, sin aura heroica ni literatura.

Es relevante cómo se comunican la *génesis* y el *análisis*, como fenómenos recíprocos

---

<sup>478</sup> Perry MILLER, *The New England mind: the seventeenth century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983, p. 129.

<sup>479</sup> “[L]o que es análisis y génesis para Simplicius es división y síntesis para Galeno”. RAMUS, “That there is But One Method of Establishing a Science”, p. 135. “[No hay] sino uno y sólo un [método]... que Galeno en su último texto llama el método analítico. Bien entonces, sigue ese método natural, el método de Hipócrates, Platón y Aristóteles. Es también el método ‘analítico’ de Galeno, el nombre con el que eligió llamarlo finalmente”. Ibid., p. 145.

<sup>480</sup> “Digo que cuando la materia del arte entero es descubierta —definiciones, reglas, divisiones— y todos los demás puntos de la doctrina han sido establecidos, y se han hecho los juicios de la materia, sólo hay una disposición de todo este contenido adquirido científica y diligentemente, aquél que comienza por lo que es previo y mejor conocido por naturaleza. Esto es lo que llamo...método”. Ibid., p. 131.

de ida y vuelta por el mismo sendero<sup>481</sup>, y cómo la primera se da en el tiempo y mediante los sentidos mientras la segunda es ya una técnica que trasciende las limitaciones del tiempo para situarse cómodamente en el ámbito de lo inherente. Mediante el método, el orden temporal de la experiencia se invierte y queda sustituido por el orden lógico de la causalidad. El conocimiento procede de los sentidos. Conocemos primero los singulares y mediante un movimiento ascendente de inducción pasamos de los singulares a las especies y de las especies a los géneros<sup>482</sup>, pero sin embargo, a medida que la mente está educada, su forma de conocer (su *inventio*) estará más influida por el modelo del método<sup>483</sup>, algo que casa con lo que sucede muchas veces de forma espontánea: si vemos a lo lejos algo que se mueve, primero percibiremos un animal, después veremos que es un hombre, al final comprenderemos que se trata de Sócrates<sup>484</sup>.

Una especie es conocida en el tiempo antes que un género. Sin embargo, cuando un género es conocido es más claro que las especies y mejor conocido, y es prior en secuencia, orden y causa, esto es, absolutamente y por naturaleza<sup>485</sup>.

### **Entidades separadas**

Un niño sin embargo, que aún no conozca los universales, no podrá reconocerlos a través de la percepción de los sentidos. Está ciego en cierto sentido:

---

<sup>481</sup> Ong critica esta simplificación: “In exactly the reverse order from that in which they are found, the arts are taught by descent from the general to singulars, for Ramus belongs to the strictly amateur school of logicians who picture induction and deduction simply as reciprocal movements, not as radically different kinds of psychological performances irreducible to one another”. [En un orden exactamente contrario en el que fueran fundadas, las artes eran enseñadas descendiendo de lo general a lo singular, pues Ramus pertenece a la escuela de lógicos estrictamente amateur que representan la inducción y la deducción simplemente como movimientos recíprocos, no como tipos radicalmente diferentes de actuaciones psicológicas irreducibles la una a la otra]. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 258.

<sup>482</sup> RAMUS, “That there is But One Method of Establishing a Science”, p. 127.

<sup>483</sup> “Aunque al principio los singulares son más conocidos para nosotros, los universales son más conocidos a medida que nos hacemos más sabios”. Ibid., p. 117.

<sup>484</sup> Ibidem. El ejemplo es de Aristóteles, *Física*, I, 1; 184a17-b14.

<sup>485</sup> Ibid., p. 116.

Philophonus, tomando prestada la afirmación de Aristóteles en su segundo libro de la *Filosofía*, dice que el sol es por su naturaleza muy brillante y obvio, pero para los búhos, debido a la debilidad de su poder de visión, es oscuro e invisible. De forma parecida las mentes de los niños, en las primeras etapas de conocimiento, son búhos, confusos en sus nociones de género. Después, sin embargo, habiéndose familiarizado con los singulares, cambian de búhos a águilas, y miran fijamente el sol brillante<sup>486</sup>.

Lo que sí parece ser una cualidad propia y genuina de la mente es el captar las entidades *separadas*. La invención encuentra argumentos sueltos; sólo en un segundo paso, al juzgarlos, estos argumentos se ligan unos con otros. En algún momento Ramus lo compara con las papeletas que podríamos meter en una urna<sup>487</sup>. Así que el análisis, que es propio del juicio, en su lógica de desmenuzar y separar, está muy presente en la génesis. La invención, tal y como la diseña Ramus, tomando la tónica ciceroniana, es un sistema de *loci*, de lugares, que actúan como una suerte de hendiduras mentales que podemos rellenar con contenido. El principio de identidad está actuando desde el inicio, y por supuesto hasta el final; ha colonizado plenamente la invención y es el leitmotiv del juicio (entendido como discernimiento). La invención no navega entre las aguas tibias que acarician las costas del día y la noche; está fuertemente amarrada al puerto de la consciencia y desde ahí emprende sus travesías exploratorias para llenar sus bodegas de pedazos de pensamiento con los que el juicio pueda armar nuevos argumentos.

Esta invasión de las distinciones en las marismas de la creatividad y el juicio es posible y está fundada en la preeminencia de la visión, que lleva *hacia dentro* los rigores de

---

<sup>486</sup> Ibid., pp. 116-117. Reitera la referencia a los niños como ejemplo de una mente no educada, que adquiere conocimiento primero por los sentidos en *ibid.*, p. 118.

<sup>487</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), pp. 76-77. ONG, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, p. 245.

la vida diurna externa.

Es muy significativos que para afrontar este tema, Ramus comienza examinando la opinión de Aristóteles hasta encontrar en él un testimonio que avale su propia opinión acerca del método. Si encuentra otras opiniones, las deshecha por contradecir la que ha señalado como auténtica<sup>488</sup>. Así mismo examina la obra de Galeno para identificarse con la versión de él que le interesa<sup>489</sup>. ¿Quiere esto decir que ha olvidado sus críticas a las autoridades? Diríamos que no. Lo que considera inaceptable es el servilismo, el aceptar porque sí, porque sea producto de una fuente autorizada, cualquier tipo de afirmación. En lo que quiere imitar a las grandes autoridades del pasado como Platón, Aristóteles o Galeno es en su actitud de amor y búsqueda de la verdad<sup>490</sup>, pero no en seguir letra por letra sus doctrinas. Gran parte de ellas pueden ser inservibles. Ellos mismos dedicaron grandes esfuerzos en refutar las doctrinas de sus antecesores<sup>491</sup>, lo que muestra que su actitud crítica es legítima. Es imprescindible examinar sus obras y coger de ellas sólo lo que la experiencia y nuestro razonamiento nos muestre que es valioso. Algo que nos suena al *sapere aude* kantiano.

También es cierto sin embargo que esta presencia de Aristóteles y sus comentaristas, sea como interlocutor, sea como objeto de sus críticas, muestra que estamos en un mundo aún muy imbuido de aristotelismo, en el que para bien o para mal hay que contar con el Filósofo y enfrentarse a él. Así mismo que la originalidad en filosofía esta muy mediatizada por la convicción de pertenecer a una tradición y de que

---

<sup>488</sup> RAMUS, “That there is But One Method of Establishing a Science”, p. 122.

<sup>489</sup> Ibid., pp. 129ss.

<sup>490</sup> “El propósito, la intención, el principio de Platón, Aristóteles y Galeno son mis propósito, mi intención y mi principio. Fue la experiencia, la práctica, la utilidad y el propósito de las cosas lo que pusieron ante sí al transmitir las artes, no la opinión y la autoridad de sus maestros”. Ibid., p. 143. “[Galeno] nos ha dejado una regla para juzgar el valor de sus escritos: no un respeto irreflexivo por él sino la experiencia incuestionable de las cosas”. Ibid., p. 153. Véase también *ibid.*, p. 129.

<sup>491</sup> Ibid., p. 143.

hay que proteger esos vínculos, al menos tomar cuenta de ellos y redefinirlos si llega el caso, pero (de momento) no romperlos<sup>492</sup>.

En todo caso las libertades que se toma Ramus son muy notables y no extraña que su actitud resultara para muchos irritante e insoportable. Su vida estuvo jalonada de disputas y ya sabemos cómo acabó sus días. Con idas y venidas, empleando una voz altanera, o inventando componendas pragmáticas; reclama la pertenencia a una tradición al tiempo que exige el derecho de poder moverse en ella a sus anchas, reinterpretándola, recreándola<sup>493</sup>, lo que nos sugiere una nueva actitud acerca de la *memoria* y las *desmemorias in foro interno*.

---

<sup>492</sup> Neal W. Gilbert considera que este salto lo dará Descartes. El filósofo francés inaugura una nueva época en la que se acepta que para alcanzar el verdadero conocimiento, el individuo debe partir de cero. Neal W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York, 1960, pp. 30, 228.

<sup>493</sup> A este respecto es interesante el argumento de Eckhard Kessler: "At least, the rhetorical paradigm had taught them to start with excerpting the texts and the experiences of reality, with which they were dealing, and thus, they were not any longer an instrument of contemplative science, which had trusted in the possibility to gain the truth by contemplation of the true essence of reality. And they had learned, that to excerpt means to destroy the contexts and select from the fragments and create a new order for the pieces selected and that for both, selecting and arranging, there has to be an idea to follow. The Quattrocento Humanist Leon Battista Alberti compares the process of rhetorically inspired science to the production of a mosaic according to an individual design, the humanistically educated natural philosopher and medical doctor Nicolao Leoniceo proposes as the new model of science the artistic arrangement of theorems in relation to an end, which they shall help to reach or to reach easier. In both cases the attitude is not any longer a contemplative but a creative and productive one —just as the orator is not the contemplator of a perfect text, but its creator. Thus it may well be —but has to be subject of further research— that the enduring result of the rhetorical turn of Renaissance Humanism has been the productive and creative approach towards reality, which superseded the contemplative one in the course of the 16th Century". [Al menos, el paradigma retórico les había enseñado a empezar extractando los textos y las experiencias de la realidad con la que se relacionaban y, así, dejaron de ser un instrumento de la ciencia contemplativa, que había confiado en la posibilidad de obtener la verdad mediante la contemplación de la esencia verdadera de la realidad. Y habían aprendido que extractar significa destruir los contextos, seleccionar de entre los fragmentos y crear un nuevo orden para las piezas seleccionadas y que para las dos cosas, seleccionar y organizar, tiene que haber una idea que seguir. El Humanista del Quattrocento Leon Battista Alberti compara el proceso de la ciencia inspirada por la retórica con la producción de un mosaico según un plan individual. El filósofo natural y médico educado en el humanismo Nicolao Leoniceo propone como el nuevo modelo de ciencia la disposición artística de los teoremas en relación a un fin que éstos ayudarían a alcanzar o a alcanzar más fácilmente. En ambos casos la actitud ya no es contemplativa, sino creativa y productiva —igual que un orador no es quien contempla un texto perfecto sino quien lo crea—. Así bien puede ser —aunque tiene que investigarse más— que el resultado perdurable del giro retórico del Humanismo Renacentista haya sido la aproximación creativa y productiva hacia la realidad que desbancó la aproximación contemplativa durante el siglo dieciséis]. Eckhard KESSLER, "Renaissance Humanism: the Rhetorical Turn", *Paper given at the Annual Meeting of the Renaissance Society of America*, Toronto, 27 - 29 March 2003, <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Kessler/Toronto2003.htm> (7-5-10).





## Capítulo 6:

### Escribir en una época de persecución

#### Los calvinistas en su lucha por la autonomía

En la presentación que hace Cipriano de Valera (1532-1602)<sup>494</sup> de la *Institución de la Religión Cristiana* de Jean Calvin (Calvino, 1509-1564), sobresalen varios asuntos. Se insiste en la preocupación por defender la legitimidad de su postura. En una época de persecución, y siendo el suyo un país donde opera la Inquisición, es necesario aclarar que la propuesta de Calvino y de sus seguidores no es una herejía sino que es la verdadera doctrina que predicó Jesucristo.

Valera traduce la obra de Calvino pensando en su patria, “nuestra España tan miserablemente anegada en un abismo de Idolatría, ignorancia y supersticiones”. Conmueve su dedicatoria “a todos los fieles de la nación Española, sea que aun giman so el yugo de la Inquisición, o que sean esparcidos y desterrados por tierras ajenas”<sup>495</sup>.

Desde su difícil situación, una posición fronteriza, Valera expresa sus dudas. El Diablo es el que nos engaña, nos turba y nos aleja de la verdad, manteniéndonos en las tinieblas de la ignorancia<sup>496</sup>. ¿Son los reformadores agentes o cómplices del Diablo? ¿O por el contrario, lo son los que les acusan de ello?

---

<sup>494</sup> Cipriano de Valera fue discípulo de Calvino y tradujo la primera edición en castellano de la *Institución de la Religión Cristiana*. Así mismo se encargó de revisar la traducción de la Biblia que realizó Casiodoro de Reina (ca. 1520-1594), conocida como la *Biblia del Oso* (Basilea, 1569). La edición revisada se publicó en Ámsterdam en 1602. Como Casiodoro de Reina, antes de abrazar la Reforma Valera fue monje del monasterio jerónimo de San Isidoro de Sevilla. Ambos se trasladaron a Ginebra cuando se desató la represión en España. Valera se estableció en Inglaterra en 1558 donde fue profesor en varias universidades. Murió en Londres en 1602.

<sup>495</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003, vol. 1, p. xxi. He actualizado la ortografía de esta cita y de las siguientes del texto de Valera y de las dedicatorias de Calvino al Lector y al Rey de Francia para facilitar su lectura.

<sup>496</sup> Ibid., vol. 1, p. XIII.

Para aceptar la verdad que a ellos se les ha ofrecido y quieren compartir, lo primero que aconseja Valera es recibir el libro sin prejuicios:

Esto solamente rogaré al benévolo y Cristiano lector, que no sea apasionado ni preocupado en su juicio por las grandísimas calumnias e injurias, con las cuales los adversarios se esfuerzan a hacer odiosísimos todos los escritos y aun el mismo nombre de Calvino, como si fuese engañador y sembrador de herejías<sup>497</sup>.

En una época de tan grandes confusiones y enfrentamientos, Valera aconseja una regla para discernir “entre los verdaderos enseñadores y los falsos”. Siguiéndola el lector “hallará claramente que la doctrina contenida en esta Institución es ortodoxa, Católica y Cristiana: y que los adversarios, siendo oscurecidos y pervertidos en su juicio, llaman a la luz tinieblas, y a las tinieblas luz”<sup>498</sup>.

Esta es una necesidad básica para los cristianos que se encuentran perplejos y desconfiados ante la situación. Llegar a los cristianos sencillos en un lenguaje comprensible es esencial para logra captar su atención y enseñarles la verdadera doctrina. Como dice Calvino en la dedicatoria al rey de Francia:

Mi intento solamente era enseñar algunos principios, con los cuales los que son tocados de algún celo de religión, fuesen instruidos en verdadera piedad. Este trabajo tomaba yo por nuestros franceses principalmente: de los cuales yo vi a muchos tener hambre y sed de Jesucristo, y vi a muy pocos de ellos ser bien enseñados. Haber sido este mi propósito, fácilmente se puede ver por el libro: al cual yo compuse acomodándome a la más fácil y llana manera de enseñar que me fue posible<sup>499</sup>.

---

<sup>497</sup> Ibid., vol. 1, p. xxi.

<sup>498</sup> Ibidem.

<sup>499</sup> Ibid., vol. 1, p. xxv.

Enseñar bien, ésta es la labor primordial para un cristiano que ha tenido la suerte de conocer la verdad para poder compartirla. Así explica Valera el primer motivo que le ha llevado a traducir la obra de Calvino:

Las causas que me han movido a esto, han sido tres principales. La primera es la gratitud que debo a mi Dios padre celestial, al cual le plugo por su infinita misericordia sacarme de la potestad de las tinieblas, y traspasarme en el reino de su amado hijo nuestro Señor: el cual nos manda, que siendo convertidos, confirmemos a nuestros hermanos<sup>500</sup>.

Las otras dos causas restantes serían adelantar “la conversión, el conforto y la salud de mi nación” la cual, según Valera, tiene el celo de Dios, pero no conforme a su palabra; y finalmente, subsanar la falta de libros en España que contengan “la sana doctrina” para que sus compatriotas puedan instruirse y, “desenredados de los lazos del demonio”, se salven<sup>501</sup>. En este punto hace una crítica muy severa a la astucia de sus “adversarios” que se dedican a quemar los “buenos libros” para que los fieles, siendo ignorantes, no descubran sus idolatrías y supersticiones<sup>502</sup>. Su gran preocupación, como la de otros pensadores en similares circunstancias, es proteger el mensaje para que llegue a sus destinatarios de forma inteligible y sin ser destruido por los censores<sup>503</sup>.

La forma de distinguir a los verdaderos maestros de los impostores que nos alejan de la verdad es recurrir a las Sagradas Escrituras y comprobar quiénes son las personas

---

<sup>500</sup> Ibid., vol. 1, p. XXI.

<sup>501</sup> Ibidem.

<sup>502</sup> Ibidem.

<sup>503</sup> Leo Strauss (1899-1973) trata este tema y expone que la persecución promueve una forma especial de escritura que tiene todas las ventajas de la comunicación pública sin su mayor desventaja, la pena capital de su autor. En esta forma de escribir, “the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines” [la verdad sobre todos los temas cruciales es presentada exclusivamente entre líneas]. Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1988, p. 25.

que siguen fielmente sus enseñanzas. Para Valera lo principal está en el mandato que hizo Dios a su pueblo de no añadir ni disminuir nada de la palabra que les manda<sup>504</sup>. Llama la atención que, como todos los calvinistas, Valera no repare en la alteración que supone la traducción de los textos sagrados de la palabra de Dios. Sólo esto ya les hará sentirse incómodos siempre con el judaísmo.

Después de citar como aval el encargo de Cristo a los apóstoles de predicar el evangelio, así como otros pasajes en los que San Pablo y San Pedro conminan a los “enseñadores” a hablar conforme a la palabra de Dios, Valera concluye:

Aquel que con atención considere estos testimonios, como deben ser considerados, muy fácilmente entenderá que no son falsos doctores ni nuevos los que enseñan al pueblo la pura doctrina del Evangelio sin añadir ni disminuir, testificando que Jesucristo es el cordero de Dios que quita los pecados del mundo, y que él es el camino, la verdad y la vida...<sup>505</sup>.

Mientras esta es la verdadera doctrina, los que critican a los partidarios de la reforma promueven “vanas ceremonias y tradiciones humanas, detienen el pueblo en una crasísima ignorancia, engañándolo con externo aparato y resplandor y con muy magníficos títulos”<sup>506</sup>.

Para Valera, como para Calvino, alcanzar la verdad se vincula con acceder a la luz y despertarse de un sueño:

Estas sentencias y graves amonestaciones del Señor deberían con muy gran razón sonar como trompetas en las orejas de todos aquellos que aun están adormecidos en las profundas tinieblas de ignorancia: para que de veras

---

<sup>504</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. xvii.

<sup>505</sup> Ibidem.

<sup>506</sup> Ibid., vol. 1, p. xviii.

se despertasen del sueño, y renunciaran a los engañadores, que con sus idolatrías y supersticiones han profanado el santuario de Dios, y han sido la causa de tanto derramamiento de sangre Cristiana e inocente, y no cesan aun de atizar el fuego de persecuciones y discordias entre los Príncipes Cristianos<sup>507</sup>.

### **Conocer a Dios**

La capacidad para conocer a Dios está presente en cada individuo desde el momento en que éste se halla en el vientre de su madre. Este rastro de Dios no puede borrarse ni se puede renunciar a él<sup>508</sup>. Los niños tienen la capacidad de honrar a Dios<sup>509</sup> e, incluso cuando estamos dormidos, tenemos algo de entendimiento de Dios. Pues nuestra inteligencia, que no cesa durante el sueño, “es un testimonio certísimo de la divinidad que hay en el hombre” y, por tanto, un dato que nos revela la existencia de Dios<sup>510</sup>.

¿Nosotros, aún durmiendo tendremos algo de entendimiento, y no habrá Dios que vele y se cuide de regir el mundo? ¿Seremos tenidos por inventores de tantas artes y tantas cosas útiles, y Dios, que es el que nos lo ha inspirado todo, quedará privado de la alabanza que se le debe?<sup>511</sup>.

Con todo ello nos viene a decir Calvino que no podemos eludir la presencia de Dios y el impulso de conocerlo, y que este conocimiento no es una criatura del hombre, a la que pueda dar nacimiento o expulsar de su vida a su antojo. El conocimiento de Dios nace con la propia persona y no está bajo su control. Más que una labor inquisitiva, se conoce a Dios por la contemplación de sus obras<sup>512</sup>, que son como “maestros mudos” de

---

<sup>507</sup> Ibid., vol. 1, p. xix.

<sup>508</sup> Ibid., vol. 1, pp. 7-10 (I, III, 1-4).

<sup>509</sup> Ibid., vol. 1, p. 15 (I, V, 3).

<sup>510</sup> Ibid., vol. 1, pp. 16-17 (I, V, 5).

<sup>511</sup> Ibid., vol. 1, p. 17 (I, V, 5).

<sup>512</sup> Ibid., vol. 1, p. 20 (I, V, 10).

su verdad. O bien mediante el estudio de las Escrituras, que completan a estos testimonios mudos<sup>513</sup>.

El conocer a Dios no requiere salir de uno mismo. Cada individuo es como un “microcosmos”, “un mundo en pequeño”<sup>514</sup> en el que Dios está presente. De modo que no hay excusa para “andar perdidos y vagabundos”<sup>515</sup>. “[T]odo cuanto Dios creó nos muestra el recto camino”<sup>516</sup>. Como la luz que los pioneros colocaban en las ventanas de las casas para alumbrar el camino a las ciudades.

Conocer la verdad equivale a acercarse a una luz que nos evita andar a tientas, confusos o perdidos. Esta identificación de la verdad con la luz nos evoca que el conocer implica siempre un movimiento. Para caminar por un terreno desconocido necesitamos luz que nos permita ir decidiendo la ruta y nos evite chocar con los objetos a nuestro paso. Sin luz es difícil sortear los obstáculos y elegir la ruta. La oscuridad impide identificar dónde estamos y calcular distancias. La falta de luz produce desorientación y posiblemente parálisis, el hecho de no movernos por miedo a no saber dónde ir o cómo llegar. También puede causar un movimiento compulsivo que nos llevaría a un destino incierto (imprevisto) o equivocado. O tal vez, con suerte, llegaríamos como mucho al destino deseado, pero por una ruta lenta que podría haberse atajado.

Las falsas doctrinas, o los malos maestros, como el Diablo, nos mantienen en un mundo rodeado de tinieblas. Dios es la luz mientras el Diablo es la oscuridad. Esta falta de luz significa inseguridad y nos lleva a arriesgarnos a no alcanzar nunca nuestro destino,

---

<sup>513</sup> Ibid., vol. 1, p. 26 (I, VI, 1).

<sup>514</sup> Ibid., vol. 1, p. 15 (I, V, 3).

<sup>515</sup> Ibid., vol. 1, p. 25 (I, V, 17).

<sup>516</sup> Ibid., vol. 1, pp. 25-26 (I, V, 17). “Veis, pues, cómo tantas lámparas encendidas en el edificio del mundo nos alumbran en vano para hacernos ver la Gloria del Creador, pues de tal suerte nos alumbran, que de ninguna manera pueden por sí solas llevarnos al recto camino”. Para aprovechar estos destellos es necesaria “la iluminación de la fe”. Ibid., vol. 1, p. 25 (I, V, 16).

que es el acercamiento a Dios. Vivir una vida sin la luz de Cristo es llevar una existencia hundida en la superstición y en ceremonias falsas que no conducen a nada más que a extinguirse en una muerte irreversible, tras una vida sólo física, sin trascendencia espiritual. La luz de la verdad, sin embargo, actúa como una barandilla de seguridad que nos garantiza que vamos en la buena senda, la que nos llevará a la vida eterna, a fundirnos con Dios. Esa luz potente al fondo del camino nos ayuda a discernir sus contornos y no salirnos de ellos:

Siendo, pues, notorio que Dios, cada vez que ha querido enseñar a los hombres con algún fruto, ha usado del medio de la Palabra porque veía su imagen, que había impreso en la hermosura de esta obra del mundo, no era bastante eficaz ni suficiente, si deseamos contemplar a Dios perfectamente es menester que vayamos por este mismo camino. Es menester, digo, que vayamos a su Palabra en la cual de veras se nos muestra Dios y nos es descrito a lo vivo en sus obras, cuando las consideramos como conviene, no conforme a la perversidad de nuestro juicio, sino según la regla de la verdad que es inmutable. Si nos apartamos de esto, como ya he dicho, por mucha prisa que nos demos, como nuestro correr va fuera de camino, nunca llegaremos al lugar que pretendemos. Porque es necesario pensar que el resplandor y claridad de la divina majestad, que san Pablo (1 Tim. 6,16) dice ser inaccesible, es como un laberinto del cual no podríamos salir si no fuésemos guiados por Él con el hilo de su Palabra; de tal manera que nos sería mejor ir cojeando por este camino, que correr muy deprisa fuera de él<sup>517</sup>.

Los que reniegan de Dios, reniegan de estas dos cualidades esenciales para sostener el mundo: la inmortalidad del alma de los individuos<sup>518</sup> y la presencia constante y atenta

---

<sup>517</sup> Ibid., vol. 1, pp. 28-29 (I, VI, 4). No hay que esforzarse demasiado para percibir la semejanza de esta afirmación con las que hacen Ramus o Descartes, acerca de las bondades de seguir un orden en el estudio.

<sup>518</sup> Ibid., vol. 1, p. 10 (I, III, 4).



de un Dios creador que no se desentiende del mundo<sup>519</sup>.

La verdad de Dios es inteligible, incluso por la gente ruda e inculta. Está por tanto al alcance de todos. Y lo está en primer lugar porque lo invisible se expresa sin palabras mediante la obra de Dios, cuya percepción está al alcance de todos:

[A] cualquier parte que miremos, no hay cosa en el mundo, por pequeña que sea en la que no se vea lucir ciertos destellos de su gloria. Y no podríamos contemplar de una vez esta grandísima y hermosísima obra del mundo sin quedar confusos y atónitos por la intensidad de su resplandor. Por ello, el autor de la epístola a los Hebreos (11,3) llama al mundo, elegantemente, una visión y espectáculo de las cosas invisibles; porque su disposición, orden y concierto tan admirables, nos sirven como de espejo donde poder ver a Dios, que de otro modo es invisible<sup>520</sup>.

La firme voluntad de Calvino y sus seguidores de expresarse en un lenguaje sencillo que llegue a todos sin excepción, sin que la falta de preparación intelectual lo impida, puede que tenga mucho que ver con las apreciaciones que hace a continuación de lo anterior:

Por eso el Profeta (Sal. 19,1) presenta a las criaturas celestiales hablando un lenguaje que todos entienden, porque ellas dan testimonio tan clarísimo de que existe un Dios, que no hay gente, por ruda e inculta que sea, que no lo pueda entender. Exponiendo lo cual el Apóstol más vulgarmente (Rom. 1,19) dice que lo que se puede conocer de Dios les ha sido manifestado a los hombres, pues todos desde el primero hasta el último contemplan sus atributos invisibles, aun su virtud y divinidad, entendiéndolas por la creación del mundo<sup>521</sup>.

---

<sup>519</sup> Ibid., vol. 1, pp. 5-6 (I, II, 1); p. 11 (I, IV, 1).

<sup>520</sup> Ibid., vol. 1, p. 14 (I, V, 1).

<sup>521</sup> Ibidem.

La verdad de Dios se percibe mediante los sentidos, contemplando sus obras, la creación del mundo y su disposición. Y de un modo semejante (inmediato, como lo que se percibe por los sentidos sin necesidad de elaboración intelectual, algo que no admite discusión) se percibe que en las Escrituras se contiene la verdad de Dios:

En cuanto a los que preguntan, que cómo nos convenceremos de que la Escritura procede de Dios si no nos atenemos a lo que la Iglesia ha determinado, esto es como si uno preguntase cómo sabríamos establecer diferencia entre la luz y las tinieblas, lo blanco de lo negro, lo dulce de lo amargo. Porque la Escritura no se hace conocer menos que las cosas blancas y negras que muestran su color, y las dulces y amargas que muestran su sabor<sup>522</sup>.

La tarea que se propone Calvino es de mucha envergadura: se trata de una reeducación profunda del individuo<sup>523</sup>. La verdad que ha de adoptarse, la existencia de Dios y el pacto de Cristo con los hombres para su redención y vida eterna, es algo que ha de calar muy hondo en la consciencia de los individuos. Se trata de un dogma que alterará profundamente las convicciones y la forma de vida de ese individuo. Por eso, para llegar a alojarse en esos estratos profundos y arraigar allí de forma sólida, es imprescindible tener la certeza de que la verdad que va a abrazarse es sin fisuras la verdad de Cristo. Que no hay otra. Que no se está adoptando algo equivocado. La certidumbre ha de ser absoluta. Se trata de una garantía intelectual, adaptada a los requisitos de la mente humana, pero que no puede lograrse por medios humanos. Pues la razón y el juicio de las personas no están a la altura de esta verdad.

---

<sup>522</sup> Ibid., vol. 1, p. 31 (I, VII, 3).

<sup>523</sup> Wolin destaca que la sociedad política es promovida por Calvino como un medio para perfeccionar al ser humano. Sheldon S. WOLIN, *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1960, pp. 195-196.

“[L]os misterios de Dios no los comprende nadie más que aquél a quien le es concedido”<sup>524</sup>. Antes de poner en marcha las destrezas intelectuales de los individuos, ha de operar la fe contando con la gracia del Espíritu Santo. No está en las manos de los hombres el acceso a la verdad revelada; la portezuela de acceso debe abrirla el espíritu santo y la fe actuará como el trasfondo que sustentará cualquier comprensión racional:

Si no tenemos esta certeza mucho más alta y firme que todo entendimiento humano, es vano probar la autoridad de la Escritura con argumentos; es vano confirmarla por el acuerdo de la Iglesia o por otros medios. Porque si no se pone en primer lugar este fundamento, siempre quedará en suspenso; como por el contrario, después que eximiéndola de toda duda la admitimos como conviene conforme a su dignidad, las razones que antes no valían mucho para plantar y fijar en nuestro corazón su certidumbre, nos serán entonces de gran ayuda<sup>525</sup>.

El incorporar la verdad implica desalojar las falsas creencias; sacar los errores del hombre sólo puede hacerse “plant[ando] en él el verdadero conocimiento de Dios”<sup>526</sup>.

Gracias a la intervención del Espíritu Santo, las verdades se conocen y se desvanecen las dudas:

Hay personas buenas que, viendo a los incrédulos y a los enemigos de Dios murmurar contra la Palabra de Dios sin ser por ello castigados, se afligen por no tener a mano una prueba clara y evidente para cerrarles la boca. Pero se engañan no considerando que el Espíritu Santo expresamente es llamado sello y arras para confirmar la fe de los piadosos, porque mientras que Él no ilumine nuestro espíritu, no hacemos más que titubear y vacilar<sup>527</sup>.

---

<sup>524</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 35 (I, VII, 7).

<sup>525</sup> Ibid., vol. 1, p. 35 (I, VIII, 1). El encabezado de este párrafo dice: “La fe precede a toda demostración”.

<sup>526</sup> Ibid., vol. 1, p. 29 (I, VI, 4).

<sup>527</sup> Ibid., vol. 1, p. 34 (I, VII, 5).

En estas palabras se muestra la necesidad de combatir, “de cerrar bocas” a los que se oponen a la visión de los reformadores con argumentos que los dejen vencidos. La forma de argumentar que se emplea a lo largo de la obra muestra que se vive como una necesidad esencial el ir exponiendo la doctrina contestando a las objeciones que ya han sido planteadas<sup>528</sup>, como una discusión en diferido, por escrito; o como un eco más sólido de las discusiones que se repiten en persona. Se responde a las objeciones para vencer en cada cuestión y dejar así fijada la doctrina correspondiente.

Los temas que se tratan son *misteriosos*. Depende de la voluntad de Dios el que nos sean revelados. Se trata con una materia invisible para cuyo conocimiento la mente humana es limitada. Por ello se requiere el impulso y el sostén de la fe. Esto implica una fiabilidad, una certidumbre que no se logra por medios humanos. El aval que garantiza que es la verdad es la propia providencia de Dios; una gran ventaja para los seres humanos cuyo juicio tan corrupto e imperfecto nunca podría engendrar un saber de esa categoría. Esto quiere decir también que habrá cuestiones que no se discutan, que se acepten sin rechistar. Por tanto, el conocimiento de Dios implica la fe y la iluminación del Espíritu Santo, implica la intervención de instancias supra-humanas.

Sin embargo, al mismo tiempo, se exige una adaptación a las capacidades humanas de comprensión, afecto e inteligencia. La fe que arroba el corazón del cristiano le llevará a abrazar ciertos dogmas. Pero ha de aceptarlos de forma voluntaria, para lo cual su inteligencia los comprenderá, y así podrá pensar sobre ellos y amoldar su vida a sus

---

<sup>528</sup> Por ejemplo, *ibid.*, vol. 1, p. 38 (I, VIII, 6). Esta práctica tiene su continuación en los escritos académicos de hoy en día. Es frecuente que un artículo o una crítica sea “contestada” por escrito por el autor aludido. De igual modo, es común que en los seminarios científicos haya un “ponente” y un “contraponente”. En un libro reciente, por ejemplo, encontramos que su autor, además de plantear las objeciones que ha habido sobre el concepto que expone en su libro, la idea del *ethos* del ciudadano de la modernidad tardía, dedica las conclusiones a explicar lo que “*no* está haciendo”, tal vez para evitar malentendidos y futuras objeciones derivadas de éstos. Stephen K. WHITE, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, Harvard University Press, Cambridge, 2009, pp. 94-104 y 105-111.

enseñanzas. El hecho de que trate con cuestiones inmateriales, invisibles, exige que estas sean reveladas. Para una razón que se concibe como una analogía de la capacidad para ver, para que lo invisible sea algo pensable por el hombre, resulta imprescindible que se manifieste de *forma visible*. Así se dice, al indagar sobre si está confirmado que Moisés fuera un profeta, que el cántico de Moisés (Dt. 32) “es un espejo clarísimo en el cual Dios netamente se deja ver”<sup>529</sup>. Y en el mismo sentido, se plantea que la primera e inmediata manifestación de la existencia de Dios sea su obra, la creación del mundo, cuyos “disposición, orden y concierto tan admirables, nos sirven como de espejo donde poder ver a Dios, que de otro modo es invisible”<sup>530</sup>.

Esa lucecilla —perfecta en Dios— permanece encendida incluso durante la noche: “¿Nosotros, aun durmiendo tendremos algo de entendimiento, y no habrá Dios que vele y se cuide de regir el mundo?”<sup>531</sup>. No es que de la noche venga un saber que no puede llegar durante el día, sino al contrario, es la potencia del día la que se prolonga durante la noche, aunque sea de forma más tenue e intermitente.

La clarividencia de Dios, que todo lo conoce y es capaz de gobernarlo, no tiene interrupciones; y a su manera los hombres son trasuntos imperfectos de Dios, con esa capacidad para comprender y también inventar y fantasear que dura las veinticuatro horas del día, lo que para Calvino es un rastro evidente de la “divinidad” que hay en el hombre:

Ciertamente, una agilidad tal y tan diversa como la que vemos en el alma para dar la vuelta al cielo y a la tierra, para unir el pasado con el porvenir, para acordarse de lo que antes ha oído, y hasta para figurarse lo que le place,

---

<sup>529</sup> Ibid., vol. 1, p. 39 (I, VIII, 7).

<sup>530</sup> Ibid., vol. 1, p. 14 (I, V, 1).

<sup>531</sup> Ibid., vol. 1, p. 17 (I, V, 5).

y la destreza para inventar cosas increíbles, la cual es la madre y descubridora de todas las artes y las ciencias admirables que existen, todo ello es testimonio certísimo de la divinidad que hay en el hombre. Y lo que es más de notar: aun durmiendo, no solamente se vuelve de un lado y otro, sino que también concibe muchas cosas buenas y provechosas, cae en la cuenta de otras y adivina lo que ha de suceder. ¿Qué es posible decir, sino que las señales de inmortalidad que Dios ha impreso en el hombre no se pueden de ningún modo borrar?<sup>532</sup>.

### **La palabra profética y la identidad divina**

Sin embargo, Dios está muy por encima de los seres humanos, y por ello al dirigirse a ellos tiene que adaptarse a su torpe inteligencia, a la “rudeza” de su entendimiento, como le gusta decir a nuestro autor. Calvino señala que al hablar a los hombres Dios hace como las nodrizas que tienen que adaptar el lenguaje a los niños para que estos puedan entenderle. Dios nos habla de un modo imperfecto para Dios, como si balbuceara<sup>533</sup>. No exploya su plena capacidad pues hacerlo sólo lograría deslumbrar a los hombres, que no podrían comprender las expresiones de un ser tan perfecto e inalcanzable. Y por tanto de nada serviría su mensaje.

Al tiempo que se reconocen estas posibles flaquezas aparentes de la palabra de Dios, aludiendo a esta necesidad de adaptación, se justifican sus características, se la sitúa en un status sagrado. El lenguaje ocupa un papel muy relevante en toda la reflexión sobre el conocimiento de Dios. Pero la reflexión está marcada por la prevención contra la idolatría de las palabras. El lenguaje comunica la verdad de Dios, pura, directa, siempre idéntica a sí misma. Nada humano hay en ella, más que el hecho de estar destinada al hombre, podríamos decir. Las cualidades especiales de la Escritura se derivan de que

---

<sup>532</sup> Ibid., vol. 1, pp. 16-17 (I, V, 5).

<sup>533</sup> Ibid., vol. 1, p. 66 (I, XIII, 1).

Dios es su autor. Con ello, está *todo* dicho y lo está para *siempre*.

El es su autor [de la Escritura Santa]; no puede ser distinto de sí mismo. Cual se manifestó una vez en ella, tal conviene que permanezca siempre. Esto no es un afrenta para con Él, a no ser que pensemos que degenerar de sí mismo y ser distinto de lo que antes era, es un honor para Él<sup>534</sup>.

Ésta es una garantía que nada de lo creado o influido por los hombres posee. Dios es el responsable y el garante último de su propia identidad y de la veracidad de su presencia y entidad. No hay que remontarse a nada anterior o externo a Dios para tener fidelidad a su conocimiento. Por ello, Calvino se siente muy avalado y dotado de un poderosísimo argumento a favor de su planteamiento. Si nos guiamos por la Escritura — y nada más que por la Escritura, como él sostiene— no estaremos haciendo sino acogernos a la verdad de Dios en la forma en la que ésta ha querido ser expresada por Dios. Si para justificar la veracidad de la Escritura hubiera que recurrir a medidas o criterios humanos (es decir, filosóficos, productos de la razón humana) su argumento perdería fuerza y tendrían cabida los reproches. Pero de lo que se trata, por el contrario, es de entender a Dios en sus propios términos, en los que él se ha dado a sí mismo. Y esto convierte a su planteamiento en algo indiscutible. O al menos así lo considera Calvino:

[S]i alguno, menospreciando la sabiduría contenida en la Palabra de Dios, nos enseñare otra doctrina, este tal, con toda razón debe sernos sospechoso de fatuo y mentiroso....¿[Q]ué autoridad tendría entre nosotros el Espíritu Santo, si no pudiese ser discernido con alguna nota inequívoca?

---

<sup>534</sup> Ibid., vol. 1, pp. 45-46 (I, IX, 2).

De hecho se nos muestra con suficiente claridad por la Palabra del Señor...[[Q]uiere el Señor que lo reconozcamos en su imagen, que Él ha impreso en la Escritura Santa]...Mas dirán que no es conveniente que el Espíritu de Dios, a quien todas las cosas deben estar sujetas, esté Él mismo sometido a la Escritura. ¡Como si fuese una afrenta para el Espíritu Santo ser siempre semejante y conforme a sí mismo, ser perpetuamente constante sin variar en absoluto! Ciertamente, si se le redujera a una regla cualquiera, humana, angélica o cualquier otra, entonces podría decirse que se le humillaba, y aun que se le reducía a servidumbre. Pero cuando es comparado consigo mismo y considerado en sí mismo, ¿quién puede decir que con esto se le hace injuria?<sup>535</sup>.

El lenguaje actúa como un transmisor y como tal no debe producir interferencias. Buscar el aval del testimonio bíblico es una constante en la argumentación de Calvino, como en otros muchos autores cristianos. Se citan versículos como lugares conocidos y recurrentes a los que se puede siempre regresar. Lo relevante es que se recurre más a la Escritura que a otros autores cristianos. La autoridad de Dios es la autoridad última que debe respetarse y que en caso de duda servirá de guía. Si lo que dijo otro autor cristiano anterior coincide con la lectura de Calvino de la Biblia, servirá para apoyar la argumentación. Pero si no, no. Su testimonio no valdrá nada<sup>536</sup>.

La palabra se comprende como un instrumento para comunicar la verdad y al mismo tiempo como un contenedor que conserva su esencia, un recipiente para fijarla o sellarla. Otorgándole estas cualidades tan especiales y relevantes, el riesgo de convertir las palabras en ídolos está muy presente. Calvino parece consciente de estar transitando por un terreno complicado donde la virtud y la elevación hacia Dios se tocan con el vicio y la

---

<sup>535</sup> Ibid., vol. 1, p. 45 (I, IX, 2). He alterado el orden de las frases. La frase entre corchetes aparece al final del párrafo.

<sup>536</sup> Por ejemplo, ibid., vol. 1, pp. 59-62 (I, XI, 13-16).



perdición. Y por ello se hace más comprensible su afán incansable en discernir los granos verdaderos.

Las palabras expresan la verdad de Dios. Como Dios ha impreso en ellas su imagen, su comprensión es inmediata, la verdad se ve a su través y en ellas. Sin embargo, no siempre hay que seguir la literalidad. Si para hacerla más comprensible, hay que añadir alguna palabra que clarifique la Escritura, será una buena práctica hacerlo<sup>537</sup>.

Las palabras tienen la propiedad de revelar y transmitir la verdad, de hacerla visible a los demás. Y también actúan como lazos que atrapan a los que tratan de disentir o confundirnos con falsas doctrinas. Calvino no está nada a favor de los juegucillos que aprovechan la elocuencia para confundir a los demás, retorciendo los argumentos en una disputa, o aún peor, los que la usan para encubrir malas prácticas. Las acciones carentes de piedad no pueden transformarse por el mero hecho de aplicarles otro nombre. Ésta es una práctica que combate especialmente porque considera que es lo que acostumbran a hacer los papistas<sup>538</sup>. Sin embargo, el lenguaje empleado con simplicidad puede ser muy efectivo para evitar que queden resquicios por donde el error pueda entrometerse. Así lo explica Calvino:

Tal novedad de palabras —si así se puede llamar— hay que usarla principalmente cuando conviene mantener la verdad contra aquellos que la calumnian y que, tergiversándola, vuelven lo de dentro afuera, lo cual al presente vemos más de lo que quisiéramos, resultándonos difícil convencer a los enemigos de la verdad, porque con su sabiduría carnal se deslizan como serpientes de las manos, si no son apretados fuertemente. De esta manera los Padres antiguos, preocupados por los ataques de las falsas doctrinas, se vieron

---

<sup>537</sup> “Pero, ¿qué inconveniente hay en que expliquemos con palabras más claras las cosas que la Escritura dice oscuramente, con tal que lo que digamos nos sirva para declarar fielmente la verdad de la Escritura, y que se haga sin tomarse excesiva libertad y cuando la ocasión lo requiera?”. Ibid., vol. 1, p. 68 (I, XIII, 3).

<sup>538</sup> Por ejemplo, en la distinción entre latría y dulía. Ibid., vol. 1, pp. 58-59 (I, XI, 11) y ss.

obligados a explicar con gran sencillez y familiaridad lo que sentían, a fin de no dejar resquicio alguno por donde los impíos pudieran escapar, a los cuales cualquier oscuridad de palabras les sirve de escondrijo donde ocultar sus errores<sup>539</sup>.

La imagen es reveladora porque da a entender que las palabras ellas solas construyen un espacio diáfano, iluminado y bien cercado de donde no se puede escapar. Lo que se trata es de agarrar *serpientes*; un pensamiento cargado de veneno que se escabulle con movimientos rápidos y se marcha reptando por el suelo. Las palabras así tienen mucho de poder ejecutivo. Sirven para apoyar la institución de una doctrina y permiten aplicar, dosificada, la violencia que emplea el poder ejecutivo para mantenerse. Y tienen el aire triunfal del que Hannah Arendt (1906-1975) tanto desconfiaba: para ella emplear las palabras para decir ciertas cosas es como tratar de “asir el humo” “cerrando la mano”<sup>540</sup>.

La palabra de Calvino sin embargo es como una mano que al cerrarse atrapa al enemigo y le gana el combate. Recordemos la imagen clásica de Zenón que rememora Marco Fabio Quintiliano (ca. 39- ca. 95), en la que se compara a la retórica con la mano abierta y a la dialéctica con el puño cerrado<sup>541</sup>.

La fuerza de la palabra que, como una prolongación de los brazos, es capaz de apretar los pensamientos o frenar la acción de los demás queda ensalzada sobre la potencia inocua, confusa y desbordante de los sueños. La palabra aparece asemejada a la

---

<sup>539</sup> Ibid., vol. 1, p. 68 (I, XIII, 4).

<sup>540</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 145. En este punto Arendt, citando a Henri Bergson, compara las deficiencias del lenguaje con la certeza que proporcionan las evidencias. “El significado, lo que puede decirse y discutirse, es resbaladizo si se compara con un objeto contemplativo; si el filósofo quiere *verlo y atraparlo*, se ‘le escapa’”. Ibidem. Énfasis en el original.

<sup>541</sup> Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, edición bilingüe, trad. de Alfonso Ortega Carmona, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1999, tomo I, p. 301 (Libro II, cap. XX, 7). Citado en Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría Política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 317.

parte sólida de la vida, al mundo adulto en el que la innata clarividencia ha sido educada para afinar su comprensión<sup>542</sup>; mientras los sueños y las fantasías, blandos y sin terminaciones, como jirones deshilachados de material de poco valor, quedan descendidos a un segundo nivel. Incluso desechados cuando sus conclusiones sean ajenas a la Palabra de Dios contenida en las Escrituras<sup>543</sup>. Pero no era así para los judíos, que aún veneraban a un Dios ausente<sup>544</sup>.

Calvino está tratando de cauterizar una vía de escape que podría hacer saltar por los aires todos sus propósitos. El sentimiento de soledad o abandono, de *impotencia* que diríamos en términos de teoría política, puede engendrar en los individuos el deseo de mostrarse con más claridad la presencia de Dios. De sentir *físicamente* que Dios está cerca de ellos, a su lado en el día a día, que no están abandonados a su suerte en un mundo marcado por las limitaciones y los sufrimientos. Para Calvino esta es la fuente de la idolatría<sup>545</sup> que lleva a muchos cristianos a venerar figuras y representaciones de Dios como si fueran Dios mismo.

Para Calvino la relación con Dios es espiritual e invisible. No puede captarse ni mostrarse a los sentidos; naturalmente la presencia de Dios no puede encerrarse en ningún objeto creado por el hombre como una pintura o una escultura. Y sin embargo es sentida como una evidencia. Como una visión intelectual. Esta evidencia proporciona una certidumbre de tal calibre que no cabe discutirla. Dios nos da la oportunidad, gracias a la

---

<sup>542</sup> Recordemos que para Ramus, como indicamos anteriormente, los niños eran semejantes a los búhos. Al no conocer los universales, veían confusamente. Cuando adquirían estas nociones pasaban de búhos a águilas y eran capaces de “mirar fijamente al sol brillante”. Peter RAMUS, “That there is But One Method of Establishing a Science” (*Quod sit unica instituendae methodus*, 1557), trad. de Eugene J. Barber y Leonard A. Kennedy, en Leonard A. KENNEDY (ed.), *Renaissance Philosophy: New Translations*, Mouton, The Hague, Paris, 1973, pp. 116-117. Véase cap. 5, p. 173.

<sup>543</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, pp. 46-47 (I, IX, 4).

<sup>544</sup> Ibid., vol. 2, p. 941 (IV, X, 14). Véase cap. 2, p. 69.

<sup>545</sup> Ibid., vol. 1, p. 56 (I, XI, 8).

Escritura, de comprender los detalles de su verdad. Ahí, como en la naturaleza, tenemos una expresión tangible de la voluntad y la sabiduría de Dios. Es necesario para Calvino ensalzar el valor supremo de la Escritura como una garantía de certeza, pero al mismo tiempo evitar que estas muestras eclipsen al propio Dios. Al fin y al cabo, tanto la naturaleza como las Escrituras no hacen sino captar, mostrar impresa la imagen de Dios. Pero Dios está más allá de cualquier limitación física o intelectual. La inclinación a la idolatría, de hacernos “dioses que vayan delante de nosotros”<sup>546</sup>, está siempre presente; no sólo en los judíos, dice Calvino<sup>547</sup>, y no hay que bajar la guardia.

Por ello no es fiable guiarse por el espíritu. Calvino se rebela contra la idea de que la letra mata y el espíritu vivifica (2 Cor. 3, 6)<sup>548</sup>. El sostén de la Escritura sirve como un muro de contención. Es el lugar autorizado para gozar de la plenitud; del saber absoluto y atemporal sobre Dios y la vida cristiana. Fuera de él, sólo pueden darse experiencias descontroladas, y por tanto desviadas. Son esos “desvaríos” y “fantasmas” que engendra el entendimiento por su torpeza y que nada tienen que ver con Dios<sup>549</sup>. Por tanto, la preocupación de Calvino por fijar la doctrina y decantar las normas morales hasta sus últimas consecuencias, puede entenderse que tiene el propósito de marcar un límite protector. Pero ¿de qué quiere protegerse y protegernos? ¿Qué es lo que tanto teme?

### **Epifanía**

El planteamiento de Calvino guarda mucha relación con el escolasticismo. La continua necesidad de expresar visualmente la verdad nos está mostrando que Calvino pertenece a una tradición de pensamiento muy asentada en Occidente y que incorpora la

---

<sup>546</sup> Ibidem.

<sup>547</sup> Ibid., vol. 1, p. 52 (I, XI, 3).

<sup>548</sup> Ibid., vol. 1, pp. 46-47 (I, IX, 3-4).

<sup>549</sup> Ibid., vol. 1, p. 56 (I, XI, 8).

filosofía aristotélica a través del cristianismo.

Ésta es una forma de pensar movida por la “epifanía”, el deseo o la necesidad de mostrar visualmente la verdad. Al estudiar la mentalidad del calvinismo, lo que nos interesa considerar primordialmente es a qué tipo de ciudadano se dirige y está dando forma con su doctrina. Al reflexionar sobre Dios, este ciudadano cristiano está tratando con una realidad que le supera. Los misterios divinos sólo pueden ser conocidos de forma perfecta por Dios. Sin embargo, según Calvino, sí se puede conocer a Dios. Los individuos de forma natural “tienen un cierto sentimiento de la divinidad en sí mismos”<sup>550</sup>. Así que Calvino lo plantea como algo interno e innato. Se trata de algo que no se aprende en la escuela ni de otros maestros. “[D]esde el seno de su madre” nos enseñamos a nosotros mismos que existe Dios<sup>551</sup>. El ciudadano calvinista desde niño está marcado por una huella de divinidad que ni él puede borrar ni alterar. Lo único que debe hacer es cultivar ese vínculo que le une y le asemeja a Dios desde el nacimiento. Siendo así nuestra naturaleza, la ignorancia no es una excusa para negar o ignorar a Dios<sup>552</sup>. Al imprimir en todos este conocimiento de su divinidad, Dios nos obliga a acercarnos a la verdad.

En la forma de entender la relación de los hombres con el conocimiento de Dios, vemos cómo se combina una conciencia de pequeñez con un ansia de gigantismo; un desvalimiento que rápidamente trata de compensarse de forma definitiva.

Parece claro que Calvino es consciente de que está tratando de asentar el conocimiento de verdades que nos superan porque tienen su origen en Dios. Son conocimientos en los que se ventilan cuestiones muy importantes, ya que más que

---

<sup>550</sup> Ibid., vol. 1, p. 7 (I, III, 1).

<sup>551</sup> Ibid., vol. 1, p. 9 (I, III, 4).

<sup>552</sup> Ibid., vol. 1, p. 8 (I, III, 1).

preservar la vida y evitar la muerte (física), se deposita en ellos el destino del alma y la instrucción que nos hace falta para llevar una vida moral<sup>553</sup>. Por ello están en juego cuestiones esenciales que aun cuando afectan a la comprensión abstracta o filosófica de las personas, afectan sobre todo a su identidad y su gobierno, al día a día particular de cada uno. Comprender la revelación de Dios es una tarea compleja, que excede nuestras capacidades intelectuales; la palabra de Dios no se expresa de un modo que pueda comprenderse inmediatamente. Su estudio requiere un esfuerzo lento y de muchos años, y puede llevar a la frustración de no entender, de buscar un conocimiento que no llega, de percibir que la voluntad no basta para llegar a saber algo. Las sombras deprimentes que conlleva el pensamiento genuino, aquél que involucra la identidad completa de la persona, pueden desatar miedos y prohibiciones para cancelar esa fuente de sufrimiento e inestabilidad; y pueden activarse modos de huida que de forma más o menos consciente terminen por suplantar el *pensamiento* con dogmas, clichés e instrucciones que harán las veces de los consultores del gobierno.

Se trata de verdades divinas sobre las que es difícil dejar zanjada una opinión humana de una vez por todas, pero sobre las que el deseo de hacerlo siempre aparece y vuelve. Como señalaba el pensador sefardí Moisés Maimónides (1135-1204): “Está en la naturaleza del hombre un deseo de buscar los finales; y a menudo encuentra los preliminares tediosos y rehúsa darse a ellos”<sup>554</sup>. Es la tentación omnipotente de lograr una solución final tan ajena a la construcción judía, que ha sido capaz de dejar la omnipotencia fuera de la política. Para Calvino, sin embargo, los judíos no han sido

---

<sup>553</sup> Wolin subraya el alcance de estos poderes al considerar lo que significaba para el creyente la excomunión, que era la sanción suprema de la disciplina. WOLIN, *Política y Perspectiva*, pp. 188-189.

<sup>554</sup> Moisés MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, obra en tres partes, traducción y edición de Shlomo Pines, con un ensayo introductorio de Leo Strauss, dos volúmenes, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, parte I, cap. 34; vol. 1, p. 73. Citado en Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 44.

capaces de entender el mensaje de Dios. Para él son los “libreros” de la Iglesia, incapaces de penetrar en el verdadero sentido de la Palabra de Dios<sup>555</sup>; muestras de una infancia débil y confusa ya superada<sup>556</sup>.

En este contexto podemos comprender la actitud del escolástico Tommaso d’Aquino (1225-1274) cuando señala que “la doctrina sagrada se sirve también de la razón humana no para probar la fe sino para manifestar (*manifestare*) todo lo que ha sido explicitado en la doctrina”<sup>557</sup>. De este modo, aunque los principios de fe no puedan probarse, y la razón no esté capacitada ni deba hacerlo —su garantía es la voluntad de Dios— lo que sí puede hacer es penetrar en ellos y dejarlos en evidencia. Con ello se trastoca la autoridad de Dios que da origen a los dogmas en algo tangible y a la medida humana que los hombres pueden administrar con su razón. La revelación divina queda encerrada en la Biblia y convertida ésta en un fetiche.

Para evitar la frustración de enfrentarse a los misterios divinos, que no pueden compararse con nada, que han de ser creídos por sí mismos, pero que es necesario

---

<sup>555</sup> Calvino atribuye este pensamiento a Agustín: “¿Y por medio de quién nos conservó Dios su doctrina de vida, comprendida en la Ley y en los Profetas, para manifestarnos por ella a Jesucristo a su debido tiempo? Por los mayores enemigos de Cristo, que son los judíos; a los cuales, con gran razón, san Agustín llama libreros de la Iglesia cristiana, porque ellos nos han suministrado los libros que a ellos mismos no les sirven para nada”. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 42 (I, VIII, 42).

<sup>556</sup> Ibid., vol. 2, p. 940 (IV, X, 14). Véase cap. 2, p. 79. En este razonamiento, Calvino tiene muy en cuenta la Carta del apóstol Pablo a los Gálatas, en el pasaje que dice: “Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia de un esclavo, con ser dueño de todo; sino que está al cuidado de tutores y administradores hasta el tiempo fijado por el padre. De igual manera, también nosotros, cuándo éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajos los elementos del mundo. Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo...para que recibiéramos la filiación adoptiva...De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios”. Gálatas 4, 1-7. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, p. 1560.

Para Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), el judaísmo también está asociado a la infancia del género humano. Considera que los frutos de la revelación son anticipos de los hallazgos que puede lograr la razón por sus propios medios. La trinidad, por ejemplo, sería una forma de darnos a entender que en la unidad cabe la pluralidad. Gotthold Ephraim LESSING, *La educación del género humano*, traducción, prólogo y notas de Emilio Estiu, colección La Aljaba, Azul, Barcelona, 2008, pp. 53-54 (§73). Agradezco al profesor Vicente Serrano que me sugiriera esta referencia.

<sup>557</sup> Erwin PANOFKY, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, presentación de Francisco Calvo Serraller, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Barcelona, 1986, p 38.

comprender para poder llevar una vida moral, se dispara una pasión por el orden y la claridad<sup>558</sup>. Ésta es una forma de proceder del escolasticismo con la que Calvino sintoniza completamente.

El reconocer las limitaciones humanas se combina así con una actitud confiada e imparable. Si bien hay una distancia esencial entre Dios y los hombres, Dios ha querido que su revelación sea inteligible y que el ser humano posea el instrumento adecuado para acceder a esos tesoros y *poseerlos*. Somos parecidos a Dios y por ello podemos entablar un contacto con él. No se entiende aquí la razón como una cualidad valiosa que nos permite atendernos en el día a día, comprender aceptablemente lo que nos rodea, encontrar nuestras necesidades y aceptar el modo de satisfacerlas, ser capaces de amar y trabajar<sup>559</sup> y de gobernarnos sin destruirnos. Sino como un instrumento que da poder y que tiene la virtud de estar distribuido democráticamente, pues todos los seres humanos lo poseen. La razón nos permite entrar en el conocimiento de Dios, y convertir en algo propio las enseñanzas que Dios ha revelado. Gracias a estas enseñanzas “se nos abre el camino para ser inmortales”<sup>560</sup>.

### **Exaltación de la inherencia**

La razón aplicada a la lectura de la Biblia permite conocer a Dios obteniendo verdades completas y coherentes<sup>561</sup> y permite administrar ese conocimiento. El

---

<sup>558</sup> Ver la interesante descripción de la *manifestatio* como principio regulador de la escolástica que realiza Panofsky en *ibid.*, pp. 37-43.

<sup>559</sup> Me inspiro en la consideración de Sigmund Freud (1856-1939) acerca de los propósitos del psicoanálisis que se menciona en: Cornelius CASTORIADIS, *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Cátedra, Madrid, Universitat de València, Valencia, 1999, p. 223.

<sup>560</sup> “La religión...nos abre el camino a ser inmortales”. Calvino atribuye el razonamiento a Plutarco. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p 10 (I, III, 4).

<sup>561</sup> Panofsky explica que el estilo escolástico “alcanzó su culmen en la *Summa*, son sus imperativos de totalidad (enumeración suficiente), organización conforme a un sistema de partes y de partes de partes



conocimiento de Dios se hace propio de un modo individual e inmediato, sin necesidad de consenso. Esta es una visión profundamente anti-judía.

En el judaísmo existe una tradición jurisdiccional y de discurso, la *halajá*. Esta tradición “se basa en la ley de Israel pero que es el resultado del consenso entre distintas interpretaciones y aplicaciones” y “con su respaldo, se resolvían los casos atendiendo a la contingencia de las emociones, intereses concretos y situaciones públicas de cada momento”<sup>562</sup>. Para la visión cristiana que implanta Calvino no tiene sentido el consenso. Sus críticas van dirigidas principalmente al Papismo por la corrupción que ha engendrado su falta de verdadera religiosidad. Pero su mentalidad deteriora aquellos fundamentos del judaísmo que distinguen en puntos esenciales su tradición de teoría política de la tradición de origen cristiano.

Este consenso trenzado de reflexiones parciales realizadas en el tiempo de cada día, donde se aplican la inteligencia y los afectos de los hombres en el tiempo y el espacio concreto en el que viven, y que se funda en la premisa de no poder consignar ninguna interpretación como definitiva, queda anulado como algo impuro. Algo que contamina la pureza de una verdad que se muestra con simplicidad y está fuera del tiempo humano. Desde la exaltación de la Escrituras como un objeto que contiene la Revelación y es comprensible desde la lucidez, los añadidos humanos se consideran un obstáculo entre los individuos y Dios. De este modo, la tradición puede ser un avispero de equívocos y desviaciones, y Calvino hace lo posible por restringir su autoridad.

Lo que nos interesa de ello es cómo se acentúan las inherencias y se devalúa la contingencia. Lo humano queda degradado como algo que va a perecer y es falible. Esta

---

homólogas (articulación suficiente) y de distinción y de necesidad deductiva (interrelación suficiente)”. PANOFKY, *Arquitectura Gótica y pensamiento escolástico*, p. 40.

<sup>562</sup> ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 40.

degradación hace que se resientan las cualidades de los seres humanos para pensar y juzgar con sabiduría, con todo el coraje y las fragilidades que esto implica. Me estoy refiriendo a la libertad del *pensamiento genuino*, que en la teoría política contemporánea se diferencia de la actividad mental<sup>563</sup>. La degradación da paso a suplantar las facetas humanas con una imitación de dios<sup>564</sup>. Un implante que el ciudadano moderno recibe de buen grado como algo *natural* e *innato*, dejándolo incorporado en su self como una solución aceptable de gobierno. La consideración de que “no somos sino polvo y ceniza”<sup>565</sup>, como dice Calvino, no prepara para un humilde reconocimiento de las limitaciones de los hombres. En realidad, exalta y metonimiza esas limitaciones con la finalidad de cancelarlas y dejarlas atrás como algo superado. La aceptación de Cristo como el Mesías, en lo que el cristianismo es irreconciliable con el judaísmo, supone un paso firme hacia delante que podemos entender desde nuestro mundo secularizado como el impulso definitivo a la creencia omnipotente en las capacidades del hombre para superar sus propias limitaciones.

Por lo mismo, la muerte no es un escollo doloroso, un hueco inexplicable que habría que afrontar con sabiduría y a la vez con una inevitable ingenuidad. La muerte aparece como un escalón radical que rompe la vida. Un episodio biográfico que afecta al

---

<sup>563</sup> Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 71ss. Arendt caracterizó al pensamiento como algo distinto de la cognición, la cual se orienta a cumplir un fin y puede acumular sus resultados, en forma de verdades o certezas. El pensamiento es algo común a todos los individuos, no pertenece a los más sabios o instruidos; sin embargo, no siempre se pone en práctica. Algo que acarrea consecuencias severas para el individuo y para la ciudad. ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 78-90, 213-214; Primera Parte, *passim*.

<sup>564</sup> Calvino comienza diciendo, en el capítulo 1: “Así, por el sentimiento de nuestra ignorancia, vanidad, pobreza, enfermedad, y finalmente perversidad y corrupción propia, reconocemos que en ninguna otra parte, sino en Dios, hay verdadera sabiduría, firme virtud, perfecta abundancia de todos los bienes y pureza de justicia; por lo cual, ciertamente nos vemos impulsados por nuestra miseria a considerar los tesoros que hay en Dios”. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 3 (I, I, 1). Más adelante, como ya mencionamos, expresa que en el hombre hay un rastro indudable de divinidad. Ibid., p. 16 (I, V, 5). Véase p. 189.

<sup>565</sup> Ibid., p. 17 (I, V, 5).

cuerpo. Algo que la experiencia muestra que siempre llega y contra lo que es inmaduro rebelarse, como le decía su tío a Hamlet<sup>566</sup>. La muerte aparece como una negación de la vida. Y gracias a introducirla en esta dimensión lógica que equipara los elementos de comparación, se asimila como parte de la vida y de esa forma queda controlada<sup>567</sup>. Se acepta su carácter inevitable jugando incluso morbosamente con su inminencia y su omnipresencia, como hace Calvino, para dar a entender que nada, ni siquiera eso, amedrenta a los hombres confiados en Dios. Es más, para que viva el espíritu, debe mortificarse el cuerpo<sup>568</sup>. Así la muerte aparece como fuente de vida. Es el lienzo sobre el que se teje la vida<sup>569</sup>. Con ello parece evitarse un tabú. Esto resuena a una estrategia por

---

<sup>566</sup> William SHAKESPEARE, *Hamlet*, edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 123, 125.

<sup>567</sup> El terapeuta Leslie H. Farber (fallecido en 1981) ha indagado sobre el significado de estudiar la muerte como un fenómeno biológico. En su opinión ésta es una estrategia para que la muerte deje de ser un misterio para los individuos. “It is no so much a crusade against death as it is a quest toward it. The aim would seem to be to capture death —to tame it, domesticate it, draw it out of its absolute otherness into the realm of the living, where its mystery will be dispelled by the sweet, resolute counsels of enlightenment, and its significance will be revealed as just another, albeit a crucial, experience in life”. [No es tanto una cruzada contra la muerte como ir en busca de ella. El objetivo parecería ser capturar la muerte —para amansarla, domesticarla, sacarla fuera de su alteridad absoluta y meterla en el reino de los vivos, donde su misterio se disipará por los consejos dulces y decididos de la iluminación, y su significado será revelado como cualquier otra experiencia de la vida, si bien una experiencia crucial]. Leslie H. FARBER, “O Death, where is thy Sting-a-Ling-a-Ling?”, en *The Ways of the Will, Selected Essays*, Expanded edition, Basic Books, New York, 2000, p. 248. En la actitud del suicida, Farber observa un intento parecido de cancelar la incertidumbre y el miedo a la muerte, controlando las condiciones en que se producirá ese hecho inevitable. FARBER, “Despair and the Life of Suicide”, en *The Ways of the Will, Selected Essays*, Expanded edition, Basic Books, New York, 2000, pp. 154-155.

<sup>568</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 2, pp. 1034-1035 (IV, XV, 11).

<sup>569</sup> En la lectura que Martha Nussbaum hace de Lucrecio, nos encontramos con la idea de que aceptar la muerte como un hecho inevitable es lo que nos permitirá recrear la vida, por fin libres de miedos irracionales y del ansia de inmortalidad. Martha C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo, Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2009, cap. 6, *passim*. El comienzo del capítulo, en el que la autora intenta exponer de forma poética el placer que emerge de la presencia de la muerte, expresa bastante bien el tono de sus reflexiones a lo largo de estas páginas: “Nikkidion podría dar un paseo al alba a comienzos de la primavera. Podría sentir la cortante belleza de la mañana. Ver hojas a medio desplegar, traslúcidas, de un verde intenso aún no tocado por la vida; el sol arrancando destellos en la inquieta superficie de un arroyo. Y podría escuchar entonces, en medio del silencio, la dulce y mortífera música del tiempo...Nikkidion vería esa mañana a través de las imágenes, hasta que cada árbol tuviera no solo su apariencia propia, sino la de muchas cosas que fueron, y cada uno de sus pasos lo dará en compañía de los muertos. La belleza de las cosas aparecería ante ella bajo el aspecto del duelo y resultaría, precisamente por eso, tanto más hermosa y magnífica, tanto más humana y terrible. Pasea, en el tiempo, exiliada de mil épocas, de paso hacia la ausencia de todo tiempo. Ningún animal podría ver una mañana tan hermosa”. Ibid., p. 248. Por su parte, Stephen K. White en su último libro valora la “anxiety of finitude”, que se deriva de aceptar que somos

la que, para evitar el dolor que puede producir algo, se habla de ello sin cesar con el objeto de naturalizarlo; aunque en realidad no se haga otra cosa que tratar de tapar con palabras un vacío que no se puede llenar. Hablando de ello se da entidad a la realidad y se convierte en algo de lo que podemos hacernos cargo. Puede ser una tarea muy pacífica y democrática que impida que ciertos asuntos queden condenados a un silencio de censura. Pero el riesgo de trivializar y enmascarar una huida hacia el no pensamiento también está ahí. Sobre esto conviene apreciar las diferencias que surgen entre una comprensión que llamaremos *dialéctica* del lenguaje, y una que entendemos como *retórica*.

### **Retórica y dialéctica**

Para Calvino las palabras nos rescatan de las tinieblas de la ignorancia y la superstición. El desconocimiento y el engaño aparecen emparentados con la actitud perezosa y negligente del que se amolda a una mala instrucción y con la mala fe de los que administran esa ignorancia y contribuyen a mantenerla para asegurar su poder. Ellos también viven en el engaño pero parecen más listos o más astutos que los demás. Son los que se aprovechan de los escasos medios de los menos instruidos para seguir manteniendo su poder como gestores de una verdad a la que ellos tienen un acceso privilegiado. El abuso y la corrupción están muy mezclados con el aletargamiento, la torpeza, la falta de coraje y la resignación. Producen formas muy deprimentes de vida, que caen rendidas a una decadencia que tratan de tapar con oropeles y gestos excesivos de fe.

La verdad para Calvino se nos presenta como una salida valiente a la luz de esa maraña de intereses espurios y de flojera intelectual, un ambiente borroso que

embadurna de tal manera la relación con Dios que el acceso a la virtud queda taponado y todo lo invade de pecado. Se trata de una salida a la luz que no sólo trata de dejar atrás las tinieblas supersticiosas sino cualquier modo de pensamiento que no acepte esos dogmas visuales. Las palabras son resultados de acciones ejecutivas. La palabra de Dios, revelada oralmente, queda contenida en un libro que ya no está secuestrado por el Papado. Ésta es una de las murallas que Martin Luther (Lutero, 1483-1546) derribó en su diatriba contra el Papado. Ese libro convertido en fetiche puede manipularse en el sentido más ceñido del término. Se puede traducir y distribuir entre los cristianos que pueden leerlo directamente y obtener su propia interpretación. Lo que pueda ser inefable, lo contradictorio, lo misterioso, lo inexplicable, queda debidamente dicho, resuelto, revelado y explicado. La potencia de Dios que se dice más allá del alcance humano y que no puede abarcarse, sin embargo, queda incluida en la tierra en la dosis adecuada a los hombres y es manejada con todos sus atributos omnipotentes sin ningún pudor.

Las prevenciones contra la idolatría resultan paradójicas cuando se la contrasta con esta entrega completa a la omnipotencia.

Decíamos que la idea del consenso aquí está ausente en lo que se rebela como una visión antijudía. Aunque alcanza la convergencia sin necesidad de consensuarlo. En un mundo de espejos en los que Dios se refleja como un cuerpo opaco, capaz de identificarse como algo igual a sí mismo y mostrarse así a los hombres, el consenso no requiere el ejercicio acompasado del buen juicio, ni la paciencia y la espera propias de la meditación entregada y libre. El consenso calvinista no precisa aceptar y acoger los silencios hondos y atender los afectos de cada día sin doblegarlos sin más. El buen calvinista sólo debe mirar alrededor con fe y poner en marcha un mecanismo de argumentos y palabras que abran la verdad y la desplieguen hacia fuera, por orden y en detalle, tal y como se puede hacer en la autopsia de un cadáver o como se desmantela una

flor muerta sobre una hoja de papel. Separando los miembros, indicando sus partes, mostrando a la vista su composición, sus formas y su funcionamiento<sup>570</sup>.

Parece claro que quien opera todo este diseño es un yo pilotado que hincha las velas de la fantasía sin soltar el timón de la voluntad. Así logra avanzar en su travesía épica hacia el final de los tiempos, donde se juegan las bazas trascendentales de cada individuo y de la humanidad. El bullicio humano donde las pequeñas epopeyas personales disparan los deseos y los miedos más violentos, y donde en la versión retórica también hay espacio para el silencio y la ensoñación, va quedando aplacado con las fuerzas sordas del orden, la distancia y el control.

### **Condenar la idolatría**

Calvino está muy preocupado con criticar la idolatría y dedica grandes esfuerzos a ello. En gran medida la idolatría es una de sus bazas contra los papistas. Aunque reconoce que ninguno estamos a salvo de ella. La idolatría no es un problema ajeno del que podamos desprendernos de una vez por todas. Como decíamos más arriba, la tentación a caer en la idolatría permanece y tiene su origen en el sentimiento de abandono; en pensar que Dios no está junto a nosotros y que debemos resignarnos a vivir con las perplejidades y los padecimientos, llenos de baches y agujeros, que entraña la vida.

El aliento que proporciona Dios es sin embargo el gesto optimista que llena de poder a los individuos. La venida de Cristo a la tierra significa para un cristiano como

---

<sup>570</sup> Walter J. Ong alude a la tendencia renacentista de llevar a cabo “anatomías intelectuales”, es decir, análisis o “disecciones” de los “cuerpos” de conocimiento. Como ejemplos cita *Anatomy of Wit* (1518), de John Lyly, *Anatomy of Absurdity* (1589), de Thomas Nashe y *Anatomy of Melancholy* (1610), de Robert Burton. Walter J. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 315.

Calvino el certificado de que Dios ha cumplido su promesa con los hombres<sup>571</sup>. Es un paso adelante a favor de la vida, pero no de la vida terrenal —sobre la que mentalmente se pasa de largo, como se desprecian los prolegómenos que anteceden a la culminación de algo—, sino de la vida eterna. La llegada de Cristo a la tierra supone la garantía de la entrada de los hombres al cielo<sup>572</sup>; los cristianos viven con satisfacción que la fusión entre las dos realidades se haya ejecutado por fin según lo previsto. En palabras de Miguel Servet (1511-1553):

La palabra, al descender del cielo a la tierra, arrastra a su vez la tierra hacia el cielo, haciéndonos a todos celestiales<sup>573</sup>.

Este es el hallazgo fundamental de los cristianos. A ello se agarran como el elemento básico de su fe que les distancia de la impotencia judía.

Así lo expresa también Servet cuando recuerda el pasaje del Evangelio de Juan, diciendo que los judíos no pueden compararse a los cristianos. El maná que ellos tomaron no es alimento de inmortalidad como sí lo es el pan de la eucaristía. “Ellos comían y morían; nosotros comemos y vivimos más”<sup>574</sup>.

El maná caía cada mañana con el rocío en forma de escarcha y de él se alimentó el pueblo de Israel en su éxodo por el desierto que duró cuarenta años junto a Moisés. “Era

<sup>571</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 309 (II, IX, 2).

<sup>572</sup> Ibidem.

<sup>573</sup> Miguel SERVET, “Restitución del cristianismo”, en *Obras completas*, introducción, edición y notas de Ángel Alcalá, seis volúmenes, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003-2006, vols. 5 y 6, 2006; vol. 5, p. 127 (I, II, IX).

<sup>574</sup> “Iguales a los cristianos haces a los vulgares judíos porque escribe Pablo: ‘Todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual, y todos fueron bautizados en la nube y en el mar’ (1 Co. 10)....El Cristo mismo se encarga de solucionar esta cuestión egregiamente: ‘No como comieron vuestros padres el maná en el desierto, y murieron’ (Jn. 6). Luego no comieron ellos como nosotros. Ellos comían y morían; nosotros comemos y vivimos más. Nutridos con alimento inmortal, vivimos vida inmortal si perseveramos”. Miguel SERVET, “Carta XXX a Calvino: Sobre el misterio judío”, en *Obras Completas*, vol. 4, *Servet frente a Calvino, a Roma y al luteranismo*, 2005, p. 137.

como semilla de cilandro, blanco, y su sabor a torta de miel”<sup>575</sup>. Cada día Yahveh proporcionaba a cada uno la cantidad que necesitaba. Tenía la peculiaridad de que no podía guardarse de un día para otro; lo que sobraba se pudría o se derretía al sol. Solamente el sexto día de la semana recibían de Dios una ración doble porque el sábado no podían salir a recogerlo<sup>576</sup>. Alimentarse de ese modo, aguardando cada día a recibir el sustento sin poder hacer nada para asegurar el del día siguiente, supone una confianza básica y cotidiana en la autoridad de Dios, de la que dependía la vida y la muerte. Una autoridad que no se podía controlar o manipular con ninguna trampa<sup>577</sup>.

Significa también que el cuerpo ha de cuidarse cada día, que no se puede lograr una solución definitiva que cancele ese esfuerzo. Y no sólo el cuerpo; en ese trayecto hacia la liberación que significa el éxodo por el desierto, también puede entenderse que se alude al cuidado del alma<sup>578</sup> y de la entidad política de los individuos. Esto requiere un trabajo y una atención diarias. Su capital no puede almacenarse, como no pueden almacenarse los réditos del pensamiento y del juicio, sino que estas facultades deben ejercitarse día tras día<sup>579</sup>. El maná se recibía cada mañana, y así fue durante cuarenta años. La consideración del día a día, de la contingencia, donde se tienen que atender las necesidades una y otra vez, supone que entre medias debe pasar la noche. Un intervalo de espera, sin ansiedad, que permita digerir el alimento recibido antes de salir a recoger más.

Muy distinta se presenta la eucaristía, en la que se juega con metáforas carnales

---

<sup>575</sup> Éxodo 16, 31. *Biblia de Jerusalén*, p. 80.

<sup>576</sup> Éxodo, 16, 17-30. *Biblia de Jerusalén*, pp. 79-80.

<sup>577</sup> Moisés les indicó que nadie debía reservar nada para el día siguiente. Algunos no escucharon a Moisés y dejaron algo para el día siguiente. Les ocurrió que esto que guardaron se llenó de gusanos y se pudrió. Moisés se irritó con ellos. Lo recogían cada mañana y lo que sobraba se derretía al sol. Éxodo 16, 19-21. *Biblia de Jerusalén*, p. 79.

<sup>578</sup> Miguel Servet recuerda en su carta a Calvino que los cristianos no deben insolentarse. La salvación puede ser reversible si no media un cuidado por no corromperse. SERVET, “Carta XXX a Calvino: Sobre el misterio judío”, pp. 137-139. Ángel Alcalá señala que Calvino rebate esta idea. *Ibid.*, p. 140, nota 215.

<sup>579</sup> En este sentido, Hannah Arendt compara el pensamiento con la labor de Penélope, que destejía de noche lo que tejía cada día. ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 110.



para referirse a un alimento *espiritual* que abre la puerta a la vida eterna, como un punto de partida sin retorno. Un alimento que, tras la institución del propio Dios encarnado en un hombre, los seres humanos pueden administrar y consumir ritualmente para mantener el vínculo con Dios y su promesa de redención y de vida eterna.

Para Calvino la idolatría es la construcción de una señal o una figura en la que los hombres esperan ver a Dios. Se remite a la experiencia del pueblo de Israel cuando, mientras esperaban a que Moisés bajara de la montaña, pensaron que no volvería y le pidieron a Aarón que les “hiciera dioses” que fueran delante de ellos (Éxodo, 32).

Calvino considera que caer en la idolatría es propio de aquellos hombres que no creen que Dios esté cerca de ellos si no sienten su presencia física. Al crear el becerro de oro, los israelitas “querían conocer que Dios era su guía y conductor”<sup>580</sup>. Se da cuenta que esto es un anhelo ancestral, al que fácilmente podemos sucumbir, pues “casi no ha habido siglo desde la creación del mundo en el cual los hombres, por obedecer a este desatinado apetito, no hayan levantado señales y figuras en las cuales creían que veían a Dios ante sus propios ojos”<sup>581</sup>. A partir de ahí arremete contra la devoción de las imágenes que practican los papistas y es muy crítico con la elocuencia y las sutilezas lingüísticas que emplean para tratar de “probar que una misma cosa es a la vez dos”<sup>582</sup>.

La prevención de Calvino es en contra de la representación de Dios en una imagen que pueda verse y tocarse. Los ídolos son objetos contruidos por las manos de los

---

<sup>580</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 56 (I, XI, 8).

<sup>581</sup> Ibidem.

<sup>582</sup> Se está refiriendo a la distinción papista entre el culto de *dulía* (servicio) y el culto de *latría* (honor). Ibid., p. 58 (I, XI, 11); p. 64 (I, XII, 3). Éste es un tema tratado por Tommaso d’Aquino en la *Suma de Teología*, Parte II-IIae, cuestión 103.

hombres para mostrar externamente cómo los hombres se imaginan que es Dios<sup>583</sup>. Plasman su fantasía y comienzan a adorar su propia creación, considerando que ahí está Dios. Para Calvino es esencial mantener que Dios no se puede representar ni mostrarse a los sentidos.

La idolatría tiene un sentido profundo que afecta al gobierno de las personas. Cuando Moisés bajó de la montaña tras su encuentro con Yahveh se encuentra “el pueblo desenfrenado”. Aarón, quien les construyó el becerro, “les había permitido entregarse a la idolatría”<sup>584</sup>. Adorar a un ídolo significa desde la teoría política emprender una estrategia racional y voluntaria para dosificar y controlar el acceso a la omnipotencia. El dejarse fascinar y entregarse completamente a otra persona, a una ideología o a un símbolo, como una bandera, una nación, o un líder, supone rendirse a la voluntad de otro. Cuando fabrican el becerro, como recuerda Calvino, los israelitas están tratando de representarse a su líder, a su guía. Con la idolatría se trata de encontrar a alguien o algo a lo que seguir, algo a lo que entregarse para dar sentido a una vida que de otro modo resulta insulsa o desesperante. De este modo, se enajena la voluntad propia de forma completa a favor de algo o de alguien a quien se comprende como la solución mágica capaz de transformar y dar sentido a la realidad de una forma radical e instantánea. Pero esta rendición es voluntaria, y por tanto es una gestión controlada.

---

<sup>583</sup> “[E]l hombre procura manifestar exteriormente los desvaríos que se imagina como Dios, y así el entendimiento humano engendra los ídolos y la mano los forma”. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 56 (I, XI, 8).

<sup>584</sup> Éxodo 32, 25. *Biblia de Jerusalén*, p. 97. Otras traducciones de la Biblia dicen que el pueblo había quedado desnudo o despojado. Por ejemplo, la King James Version (KJV): “And when Moses saw that the people were naked; (for Aaron had made them naked unto their shame among their enemies:)”. [Y cuando Moisés vio que el pueblo estaba desnudo (porque Aarón les había hecho desnudarse para su vergüenza entre sus enemigos)]. Igualmente la versión Reina-Valera (RVA): “Y viendo Moisés que el pueblo estaba despojado, porque Aarón lo había despojado para vergüenza entre sus enemigos”. Tomo ambas citas de: <http://www.biblegateway.com/> (12-12-11).

Realizando una metonimia de gran trascendencia, la omnipotencia queda cercada en el interior de un *objeto* (aunque sea una persona), al que se erige en ídolo pero al que de la misma manera se puede revocar. Esta consideración revisa la idea de que el sometido no tenga poder; al contrario, con su sometimiento es capaz de controlar a aquello a lo que se somete. Al seguir fanáticamente a su ídolo, el sometido se fusiona con él —como los israelitas fundieron sus pendientes de oro para hacer la figura del becerro— y su impotencia pasa automáticamente a ser omnipotencia. Aunque de todas estas operaciones salgan dañados y vacíos ambos, como guiñoles en un escenario lleno de movimientos y apariencias, con unas heridas que requerirá mucho tiempo y esfuerzo curar. Eso sí es que se deciden a intentarlo.

Calvino recela de encerrar la presencia de Dios en una pintura o una estatua, pero acepta que su palabra quede encerrada en un objeto como es la Biblia del modo en que él y sus seguidores la tratan. Se esfuerza mucho en justificar que la Biblia, y sólo la Biblia, contiene la Palabra de Dios. Una palabra que fue pronunciada por Dios, no escrita. Sin embargo, incurriendo en una metonimia muy atrevida acepta que su transcripción pueda traducirse y analizarse como un objeto humano sometido a sus capacidades y sus criterios, manteniendo que *es* la Palabra de Dios.

Para Calvino esto es posible porque en realidad los hombres aceptan la palabra de Dios en los propios términos que Dios se dio a sí mismo<sup>585</sup>.

Calvino insiste en que su contenido está cerrado y no puede alterarse. Parece movido por ese afán honesto por descubrir y seguir la verdad, aunque pronto se dejan entrever ciertos miedos que no llevan muy lejos esta intención. Sobre todo, que trata de ofrecer una visión muy sesgada y a la vez muy omnipotente de la verdad y de los medios

---

<sup>585</sup> Véase pp. 190-191.

adecuados para llegar a ella. En un ataque claro a lo que significa la letargia, Calvino alza el brazo armado contra los que se alejan de las Escrituras para guiarse por “lo que han soñado o les ha venido a la fantasía mientras dormían”<sup>586</sup>. Esto parece responder a la necesidad de *poseer* una guía moral que pueda analizarse sistemáticamente, e incluso memorizarse, para orientar la conducta. En la argumentación los *loci* de las Escrituras se utilizan como las coordenadas de un mapa que el lector también conoce y es capaz de recorrer. Thomas Hobbes (1588-1679) emplea las Escrituras en un sentido parecido en su obra *Leviathan*<sup>587</sup>.

Otro sesgo de idolatría que a Calvino le pasa inadvertido es la tesis de la Trinidad. Si al tratar la idolatría criticaba a los papistas por manipular el lenguaje a su favor, aquí es él mismo quien incurre en el mismo defecto. En el capítulo que dedica a ello, comienza a hacer análisis lingüísticos que le permitan explicar y justificar por qué en Dios hay tres personas. Recurre al concepto latino de “persona” y al término griego “hipóstasis” para terminar reconociendo como una excepción aceptable que se pueden añadir palabras a la Escritura cuando se trata de proteger la verdad de los que tratan de calumniarla. Aunque su lema sea siempre seguir la claridad y la simplicidad de las Escrituras, es aceptable hablar de Trinidad y Personas a pesar de que estos términos no se hallen en la Biblia, pues con ello “se explica con palabras más claras lo mismo que la Escritura encierra en sí”<sup>588</sup>. Para Servet, enemigo acérrimo de Calvino y de Philipp Melancthon (1497-1560) en este punto —por el que fue condenado a morir en la hoguera en Ginebra<sup>589</sup>—, al

---

<sup>586</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 46 (I, IX, 4).

<sup>587</sup> Hobbes se refiere a ellos como “places”. Por ejemplo: Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), ed. de Richard Tuck, Revised Student Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 280 (part III, chap. 35); p. 284 (part III, chap. 35).

<sup>588</sup> CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 68 (I, XIII, 3).

<sup>589</sup> Véase la “Sentencia de muerte contra Servet (27 de octubre de 1553)”, en *Obras Completas*, vol. I, *Vida, Muerte y Obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, 2003, pp. 247-250.

defender éstos la Trinidad abusan de las palabras cayendo en los sofismas y la charlatanería<sup>590</sup>. Viendo esta disensión, es curioso que Servet opine igual que Calvino que “al espíritu santo...le agrada la palabra sencilla y normal”<sup>591</sup>.

En contraste con todo lo anterior, lo cierto es que para el pensamiento judío aceptar la Trinidad supone directamente idolatría:

¿Qué es eso de la Trinidad? ¿Dios estaría hecho de tres cuerpos compactos como los de los hombres?<sup>592</sup>.

---

<sup>590</sup> Miguel SERVET, “Apología contra Melanchton”, en *Obras Completas*, vol. IV, pp. 165-169.

<sup>591</sup> Ibid., p. 165. Espíritu Santo aparece en minúsculas en el original. Ángel Alcalá explica que Servet lo escribe a veces con mayúscula y a veces con minúscula. La traducción respeta este aspecto pues, en su opinión, cabe considerar que guarda relación con su doctrina acerca de la Trinidad. Ibid., p. xcvi. Para Calvino, “es una gran providencia de Dios el que los grandes misterios y secretos del Reino de los Cielos nos hayan sido en su mayor parte revelados con palabras muy sencillas y sin gran elocuencia”. CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, vol. 1, p. 36 (I, VIII, 1).

<sup>592</sup> NAHMANIDE, “Bulle de Clément IV”, en *La Dispute De Barcelone*, traducida por Eric Amilévitch y Luc Ferrier, cuarta edición revisada y corregida, Éditions Verdier, Lagrasse, 1984, p. 60. Citado en ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 128.

## Capítulo 7:

### La visión profética y la alucinación escolástica

#### ¿Restitución o Institución del cristianismo?

Jean Calvin (Calvino, 1509-1564) y Miguel Servet (1511-1553) son cercanos cuando consideran que las Escrituras deben comprenderse con la sencillez que le es propia y ambos aspiran a entenderlas de la manera más leal a la verdad. El modo de hacerlo sin embargo es muy distinto. Para Servet la lógica no es un instrumento adecuado para comprender las Escrituras. Basándose en un conocimiento exhaustivo del hebreo y el griego indaga en la comprensión del significado de las palabras y siempre tiene muy presente cómo lo entendieron los primeros cristianos. El obstáculo contra el que tiene que enfrentarse continuamente es la interpretación escolástica del cristianismo que se ha interpuesto entre la verdad original y la comprensión de la misma. La interpretación escolástica funcionaría de un modo parecido a un prejuicio; algo que emborrona y desvía el razonamiento con mucha fuerza y que cuesta mucho desalojar. Algo a lo que las personas se aferran con fuerza y les cuesta desvincularse.

La verdad que de forma natural comprendieron los judíos sencillos que creyeron en Cristo ha sido inflamada y deformada por los filósofos como Atanasio (296-373), Hilario de Poitiers (ca. 300–ca. 368), Cirilo (ca. 370/3-444), Gregorio Nacianceno (329-389), Basilio el Magno (ca. 330-379), Agustín de Hipona (354-430)<sup>593</sup>, Juan Damasceno (675-749), Ambrosio (ca. 340-397), Juan Duns Escoto (1266-1380), Guillermo de Occam

---

<sup>593</sup> “[E]l más ilustre maestro de los sofistas”. Miguel SERVET, “Restitución del cristianismo (*Christianismi Restitutio*)”, trad. de Luis Betés y Ángel Alcalá, en *Obras completas*, introducción, edición y notas de Ángel Alcalá, seis volúmenes, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003-2006, vols. 5 y 6, 2006; vol. 5, p. 84 (I, I).

(ca. 1280/1288–1349) o Pedro Lombardo (ca. 1100-1160). Según Servet, estudian de tal modo las Escrituras que se separan de la realidad de un modo muy pernicioso para la fe. Aparentemente son muy pulcros y coherentes, pero luego no llevan sus argumentos hasta las últimas consecuencias. Si lo hicieran, llegarían a conclusiones absurdas que Servet trata de expresar para dejar en evidencia las limitaciones y lo burdo de sus planteamientos<sup>594</sup>.

Con su afán de entender y explicar lo que por otra parte consideran ininteligible por tratarse de dogmas que han de creerse con fe<sup>595</sup>, Servet considera que se pierden en discusiones que nada tienen que ver con el contenido de las palabras sino sólo con su cascarón externo. Él es sensible para comprender que *logos* “propiamente significa idea interna y expresión oral externa”<sup>596</sup>. Nuestro autor menciona a Aristóteles (384-322 a. e. c.) y a Filón de Alejandría (ca. 25 a. e. c.-ca. 50) junto a los primeros padres de la Iglesia y los profetas; y naturalmente las Escrituras. También se menciona el Talmud y el Corán<sup>597</sup>. Todo aparece mezclado en su investigación. Con ello se muestra que sus fuentes son también griegas pero las raíces de su pensamiento están en el judaísmo. El hecho de que

---

<sup>594</sup> Ibid., vol. 5, pp. 55-86 (I, I).

<sup>595</sup> Ibid., vol. 5, p. 60 (I, I).

<sup>596</sup> Ibid., vol. 5, p. 88 (I, I). Como parece distinguir entre *decir* y *hablar*. “Fácilmente se desprecia la enseñanza de los que dicen (dicunt) y no hacen: pues hablar (loqui) es siempre fácil, lo difícil es hacer”. Ibid., vol. 6, p. 969 (IV, I).

<sup>597</sup> Ibid., vol. 5, pp. 64-68, 86. Ángel Alcalá indica sobre este aspecto: “[Symphorien] Champier y Servet se vinculan así a una antiquísima tradición que aprovechan la luz doquier se hallase, y que, en consecuencia, atribuía valor y vigencia similarmente revelatorias a la Biblia que a las intuiciones órficas, a los oráculos sibilinos, a los libros sagrados de otras religiones (Servet cita algunas veces el Corán), a los mesianismos medievales o a las seudomanifestaciones del egipcio Thor, el latino Mercurio, reapellidado por los helenos y los primeros escritores cristianos Hermes Trismegistos”. Ángel ALCALÁ, “Sentido y forma de tres obras polémicas”, en *Obras completas*, vol. 4, *Servet frente a Calvino, a Roma y al luteranismo*, 2005, pp. XXXVII-XXXVIII. Symphorien Champier (1472-1537) “fue médico, humanista y neoplatónico”. Servet y él se “debieron conocer en Lyon hacia 1535 sino antes”. Según Alcalá, fue un “hombre providencial” para Servet. “Fue él quien le sugirió estudiar medicina en París, quien le introdujo en ambientes selectos, quien le procuró contactos editoriales, y, sobre todo, quien le hizo conocer la filosofía neoplatónica de versión florentina y todo el corpus del pensamiento hermético, que él mismo había editado en 1507”. Ibid., p. XXXVII.

nuestro autor proceda de una familia conversa, los Zaporta, es un dato de interés<sup>598</sup>. Ciertamente, Servet se presenta como un autor cristiano, de ello no hay duda; sus escritos pretenden “restituir” el cristianismo volviendo a sus orígenes. Sin embargo, al hacerlo transita muy cerca de los pensadores judíos, a los que incluso incorpora en su escrito, como al “rabí Moisés el Egipcio”, es decir, Maimónides<sup>599</sup>.

Su vuelta al pasado tiene un tono diferente al reencuentro con la *edad de oro* de los reformadores. Servet trata de *restituir* el cristianismo, acudiendo a las fuentes sin considerarlas muertas gracias a sus conocimientos de hebreo y griego; y accede a ellas de un modo que puede implicar una transformación teológica de hecho muy profunda. Desde luego no trata de *instituir* el cristianismo como hace Calvino<sup>600</sup>, lo que significa viajar al pasado con todos los bagajes del pensamiento dialéctico a cuestas para crear un modelo nuevo puramente racional.

Servet cree que ni los judíos ni los mahometanos comenten los errores que comenten algunos cristianos con sus interpretaciones extra-bíblicas y cargadas de irracionalidad<sup>601</sup>. Nuestro autor se está enfrentando a un mundo muy aficionado a la “logomaquia”<sup>602</sup>; a una locuacidad imparable que le debe parecer una forma de evasión

<sup>598</sup> Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p. 127, nota 80. Ángel ALCALÁ, “Servet: vida y muerte”, en *Obras completas*, vol. 1, *Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, 2003, p. XXVIII.

<sup>599</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 181 (I, III); p. 219 (I, IV). Miguel SERVET, “Treinta cartas a Calvino”, en *Obras completas*, vol. 4, *Servet frente a Calvino, a Roma y al Luteranismo*, Carta XXV, p. 123. Miguel SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, intr., trad. y notas de Ana Gómez Rabal, con la colaboración de Ángel Alcalá, en *Obras completas*, vol. II-1, *Primeros escritos teológicos*, 2004, p. 283. Newman sugiere Servet podría haber utilizado la edición latina de *La Guía de Perplejos* del dominico August Justinianus (*Dux neutrorum* o *Dux perplexorum*, París, 1520), que se basaba en la versión hebrea sobre el original árabe de Al-Charizi. Louis Israel NEWMAN, “Michael Servetus, the antitrinitarian Judaizer”, en *Jewish Influence upon Christian Reform Movements* (1925), Amm Press, New York, 1966, p. 563.

<sup>600</sup> Ángel Alcalá llama la atención sobre este punto al decir que Servet “jamás asumiría, como Calvino, la soberbia tarea de *instituir* el cristianismo: se conforma con *restituirlo*, se siente en sintonía con las gentes judías que, sin previas metafísicas, seguían a Jesús como él les dirá luego a Calvino en las *Cartas* y a Melancthon en la *Apología*”. ALCALÁ, “Sentido y forma de tres obras polémicas”, pp. XLII-XLIII.

<sup>601</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, pp. 64-69, 86 (I, I).

<sup>602</sup> Ibid., vol. 5, p. 86 (I, I).



histórica de la realidad, y además muy dogmática y agresiva. Él vivió expatriado durante toda su vida, considerado un hereje por papistas y protestantes. Tuvo que huir a Francia perseguido por la Inquisición española, donde se ocultó bajo el nombre de Michel de Villeneuve, y tras un proceso de dos meses en el que “no se le permitía cambiarse de ropa”<sup>603</sup> y en el que participó Calvino murió en la hoguera condenado por el Concejo de Ginebra (27 de octubre de 1553). La actitud escolástica que mantienen Calvino y Melancton resulta muy frustrante para alguien que como él no quiere engañarse ni engañar a los demás con sucedáneos que sustituyan la vida espiritual por un mundo fantástico y vacío, de pura *actividad mental*. Tal vez por ello llega a decir que esas discusiones son fruto de mentes a punto de “enloquecer”<sup>604</sup>.

No tenemos conocimientos suficientes para ello ni procede en este trabajo realizar una interpretación de la teología de Servet. Pero sí considero importantes algunos aspectos que salen a relucir en su pensamiento, relativos a nuestra capacidad y modo para conocer y para gobernarnos, y que nos sirven como contraste para comprender mejor la mentalidad calvinista y su trascendencia política.

Librarse de las obligaciones que implica la metafísica aristotélica le permite a Servet expresarse con más libertad, investigar el sentido de la teología cristiana excediendo los límites que imponen la coherencia lógica y el principio de identidad. En este sentido, a veces utiliza expresiones que pueden parecer contradicciones, como si necesitara rebasar las normas gramaticales para evocar algunas verdades, que no pueden encerrarse en un *es* o un *no es*<sup>605</sup>. Así ocurre cuando dice que “la Trinidad...era luz visible de luz invisible, luz

---

<sup>603</sup> ALCALÁ, “Sentido y forma de tres obras polémicas”, pp. XXXVIII-XXXIX.

<sup>604</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 86 (I, I).

<sup>605</sup> Distintos estudiosos perciben en su forma de escribir la influencia del Antiguo Testamento. Louis Israel Newman señala: “An indication of the influence exerted upon Servetus by the Hebrew Old Testament is seen in the peculiarities of his literary style. His works show a predilection for the sharp antitheses, for the

permanente en luz, luz visible hecha de luz invisible, accesible de inaccesible, manifestación divina para la generación sustancial de ese hombre”<sup>606</sup>; o cuando se refiere al *logos* divino como “palabra corporal”<sup>607</sup>. Con esta forma de expresarse recuerda el estilo de algunos autores judíos<sup>608</sup>.

Servet está convencido de que Dios excede la capacidad de las personas para comprenderle:

Falla la mente al pensar a Dios, porque es incomprensible. No le ve el ojo, porque es invisible. No le oye el oído ni pudo oírlo jamás, sino cuando habló con voz humana. No puede tocarle la mano, porque es incorpóreo. No puede expresarle la lengua, porque es inefable. No hay lugar que pueda contenerlo, porque es incircunscriptible. No hay tiempo que pueda medirlo, porque es inconmensurable. En fin, todo lo trasciende y excede toda inteligencia y toda mente<sup>609</sup>.

pregnant and piquant oppositions, for the frequent repetitions and emphases of Hebrew parallelism, the ‘styles of the Holy Spirit’”. [Una indicación de la influencia que el Antiguo Testamento hebreo ejercía sobre Servet se aprecia en las peculiaridades de su estilo literario. Sus obras muestran predilección por las antítesis marcadas, por las oposiciones punzantes y llenas de significado, por las repeticiones frecuentes y los énfasis del paralelismo hebreo, los ‘estilos del Espíritu Santo’]. NEWMAN, “Michael Servetus, the antitrinitarian Judaizer”, p. 535. Por su parte, Henri Tollin destaca cinco rasgos que denotan la influencia del Antiguo Testamento: “antitheses; repetition of the same thought two or three times in different form; interruptions of the smooth train of thought with petitions to God or admonitions to the reader; the introduction, so popular with oriental authors of episodes, partly for the purpose of placing one’s own observation by the side of authorities, partly in order to indicate how nature and revelation, science and religion appear to him interdependent; and finally the custom of heaping up reasons, prefaced by numbers, which at times remind one strongly of the Biblical Proverbs”. [Antítesis, repetición del mismo pensamiento dos o tres veces de forma diferente, interrupciones en la ilación fluida de las ideas con peticiones a Dios o advertencias al lector; la introducción, tan popular entre los autores orientales de episodios con el propósito, en parte, de situar la propia observación del lado de las autoridades, en parte para indicar cómo naturaleza y revelación, ciencia y religión son para él interdependientes; y, finalmente, la costumbre de amontonar razones, precedidas por números, que algunas veces recuerdan totalmente a los Proverbios Bíblicos]. Citado en *ibid.*, pp. 535-536, nota 64.

<sup>606</sup> Miguel SERVET, “Apología contra Melanchton”, en *Obras Completas*, vol. IV, *Servet frente a Calvino, a Roma y al luteranismo*, 2005, p. 210.

<sup>607</sup> “Corporale verbum”. SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, pp. 186, 206 (I, III).

<sup>608</sup> Véase ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 216, sobre el estilo de Moisés de León (ca. 1250–1305), en autor de *El Zohar*; e *ibid.*, p. 278, sobre Najmánides (1194-1270) y otros teóricos judíos contemporáneos, como Leo Strauss (1899-1973), Hannah Arendt (1906-1975) y Sigmund Freud (1856-1939), a los que se ha atribuido cierto esoterismo o un tratamiento incoherente u oportunista de los temas. Para Javier Roiz, las críticas en estos casos confunden “la contradicción con el contrapunto”.

<sup>609</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 190 (I, III).

Pero no por ello acepta las fantasías de los filósofos al aplicar categorías y razonamientos metafísicos a las Escrituras. En busca de realismo, recrea la realidad de forma poética, de un modo en el que se mezclan sin problemas hechos mundanos con hechos sobrenaturales. Refiriéndose probablemente al pasaje en el que el ángel le dice a María que “el poder del Altísimo te envolverá en su sombra” para anunciarle que ella sería la madre de Jesús (Lucas 1, 35)<sup>610</sup>, Servet escribe:

La palabra que ‘era en Dios’ al pronunciarla es el mismo Dios que desde toda la eternidad habla y se hace presente en la niebla de una nube y, una vez pronunciada, es la carne misma del Cristo, en la que puede verse al mismo Dios, disipada ya la niebla de la nube. De la misma manera que si, cuando hablas, tu voz, o una nube emitida por tu boca para encubrir luego a una mujer, se trocase en rocío de generación, cayese en el interior de su útero y la dejase embarazada; así fue concebido el Cristo sustancialmente en el seno de María por la pronunciación de Dios<sup>611</sup>.

Considera que, como él lo relata, está más cerca de cómo lo comprendieron los primeros cristianos. Tiene una vocación filológica que le lleva a restaurar el vínculo entre las palabras y su significado natural, original; su propósito es deshacer el engrudo que ha formado el escolasticismo al adherirse a la verdad espiritual y que al propio Agustín le causaba dudas:

‘Si decimos Dios de Dios, ¿por qué no decimos esencia de esencia? Y si decimos sabiduría de sabiduría, ¿por qué no decir razón de razón? Pero si decir persona de persona supone dos personas, ¿por qué no supone dos

---

<sup>610</sup> Lo indica Alcalá en *ibid.*, vol. 5, p. 90, nota 6 (I, II, I).

<sup>611</sup> *Ibid.*, vol. 5, pp. 89-90 (I, II, I).

sabidurías decir sabiduría de sabiduría? Luz de luz y amor de amores, ¿tres amores?’<sup>612</sup>.

Como un autor cristiano que es, considera que Cristo es el modo de conocer a Dios. El Dios inefable ha querido expresarse a los hombres mediante su palabra y luego mediante esa palabra hecha carne que es Cristo. Esto supone una superación jubilosa del judaísmo y para expresarlo recurre a varias metáforas. En una de ellas dice Servet que “después del pecado le fue ocultada al hombre la faz de Dios bajo cierta efigie de velo no descubierto hasta la venida de Cristo. El Cristo se dejaba ver en la Ley como por las celosías de una ventana, no abiertamente”<sup>613</sup>. La luz de Dios se mostraba disminuida, pues las sombras —dice Servet— siempre son luz disminuida<sup>614</sup>.

Dios hablaba por boca de otros revelándose a medias; las profecías sobre el Cristo habían sido “esculpidas por el espíritu del Señor para que bajo cobertura de plata se oculte su verbo de oro”<sup>615</sup>. Pero el nacimiento de Cristo permite que se rasgue el velo del Templo y sea visible a los hombres el rostro de Dios<sup>616</sup>. Después de este paso, Servet se atreve a escribir un tratado en el que procede por etapas con el objetivo de ascender

<sup>612</sup> AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad*, libros VI y VI, citado en: *ibid.*, vol. 5, p. 84 (I, I).

<sup>613</sup> *Ibid.*, vol. 5, p. 183 (I, III).

<sup>614</sup> *Ibid.*, vol. 5, p. 184 (I, III).

<sup>615</sup> *Ibidem*. Esta expresión recuerda mucho a una empleada por Maimónides, cuando compara las parábolas con “una manzana de oro recubierta de plata”. Moisés MAIMÓNIDES, “Introduction to the First Part”, en *The Guide of the Perplexed*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, vol. 1, p. 12; citado en ROIZ, *Sociedad Vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 68. La frase entera dice “an apple of gold overlaid with silver filigree-work having very small holes”. [Una manzana de oro recubierta de filigranas de plata que tiene agujeros muy pequeños]. Como vemos, guarda mucho parecido con la idea de celosía que emplea Servet. Según Roslyn Weiss, la comparación de Maimónides está inspirada en Proverbios 25, 11: “Manzanas de oro con adornos de plata, es la palabra dicha a tiempo”. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, p. 843. Roslyn WEISS, “Four Parables about *Pesbat* as Parable”: *CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly*, n.º 4 (Fall 2008), p. 6.

<sup>616</sup> “Ahora, en cambio, rasgado el velo del templo, nos es dado a asomarnos con la cara destapada al ‘santo de los santos’, es decir, contemplar el rostro celestial del Cristo, que a ellos les estaba velado”. SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 167 (I, III). El pasaje de cuando se rasga el velo se encuentra en Mateo 27, 51.

hacia “el *pleno* conocimiento de Cristo”<sup>617</sup>.

El velo al que se refiere Servet era aquel que separaba dos zonas del templo. Una de ellas era accesible a todos los sacerdotes. La otra, donde se guardaba el arca con las tablas de la ley, sólo era accesible para el sumo sacerdote. El sumo sacerdote podía acceder a ella, el lugar Santo de los Santos, una vez al año<sup>618</sup> y ahí pronunciar el nombre de YHWH (*tetragrámmaton*).

El velo aludido estaba elaborado de una forma especial. Sus características se describen con detalle en el libro del *Éxodo*, de modo que debían ser detalles importantes<sup>619</sup>. La indicación de colocar el velo entre el “Santo” y el “Santo de los Santos” podría ser una forma de respetar la separación que había entre los hombres y Dios, con el que no podía haber una relación directa, sino que para ello se requerían intermediarios. Es decir, una actitud de gran cautela hacia lo que significa la omnipotencia.

El cristianismo se muestra como una superación victoriosa de esta separación; el inicio de una etapa nueva e irreversible en la que los hombres pueden conocer plenamente a Dios. Mientras que Moisés se encontraba con Dios, manteniéndose el pueblo “a distancia”<sup>620</sup>, Cristo entra en el Santo de los Santos como “el Sumo Sacerdote de los bienes futuros”<sup>621</sup> y *con su labor pionera abre este acceso para todos los cristianos*<sup>622</sup>. En la Carta a los Hebreos, se dice que Moisés era como el “servidor” de una casa ajena, pero

<sup>617</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 6 (I, Proemio). Énfasis añadido. En una obra anterior, *De los errores acerca de la Trinidad*, mostraba unos propósitos no menos ambiciosos: “Ruego a Dios que te dé un ánimo alegre para oír, y yo te daré en compensación (excluido todo engaño, distinción y equivocación) unas Escrituras lo más llanas posible, y te colocaré ante los ojos al propio Dios, a condición de que mires siempre a la cara de Cristo”. SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, p. 182.

<sup>618</sup> Éxodo 30, 10. Hebreos 9, 7.

<sup>619</sup> Éxodo 26, 31-37. Algunas vuelven a mencionarse en Hebreos 9, 3-7.

<sup>620</sup> Éxodo 20, 21. *Biblia de Jerusalén*, p. 84.

<sup>621</sup> Hebreos 9, 11-12. *Biblia de Jerusalén*, p. 1603.

<sup>622</sup> Hebreos 10, 19-20.

Cristo es el hijo de Dios, está en su propia casa<sup>623</sup>. Del mismo modo ya no se necesita que el sumo sacerdote interceda para que se perdonen los pecados de los fieles acudiendo una y otra vez, cada año, al lugar santísimo del templo; la acción redentora de Cristo es única y no necesita repetirse<sup>624</sup>. Es una *solución definitiva*.

Esta infusión de omnipotencia en los asuntos humanos resulta tan abrasadora para la política, que un autor del siglo veinte de hondas raíces cristianas como John Rawls (1921-2002)<sup>625</sup> evoca la necesidad de volver a cubrarnos nuestra inteligencia con un velo, “el velo de la ignorancia”, pues de otro modo le parece imposible realizar una fundación política<sup>626</sup>. Claro que éste de Rawls es un *velo* que cada individuo puede ponerse y quitarse discrecionalmente; una argucia racional que no saca a los hombres de esa soledad que parece estar en los orígenes de la idolatría<sup>627</sup>.

Servet es muy insistente con la identificación de Dios con la luz y el *logos* y el

<sup>623</sup> Hebreos 3, 5-6. *Biblia de Jerusalén*, p. 1598.

<sup>624</sup> Hebreos 9, 25-28; 10, 11-14. En su estudio sobre la voluntad, Arendt llama la atención sobre la influencia del cristianismo en la concepción del tiempo. Destaca que el dogma cristiano se compone de una secuencia de hechos que no se repiten: “La historia que se inicia con la expulsión de Adán del Paraíso y termina con la muerte y resurrección de Cristo es una historia de sucesos únicos e irrepetibles: ‘Cristo murió una sola vez por nuestros pecado y, resucitado de entre los muertos, ya no muere’”. Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 251. El texto entrecomillado es de Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. 13.

<sup>625</sup> Recientemente se ha publicado un escrito inédito de John Rawls redactado en 1997 en el que habla de sus creencias religiosas. En él explica que su madre era Episcopaliana y su Padre, Metodista (Southern Methodist). A pesar de ello, ambos acudían a la misma iglesia Episcopaliana de Baltimore. En sus dos últimos años en Princeton, el interés de Rawls por la teología se hizo más profundo hasta tal punto que llegó a pensar en ingresar en el seminario. A esa época pertenece su escrito *A Brief Enquiry into the Meaning of Sin and Faith* (1942), publicado en el mismo volumen y que presentó como su tesis de graduación. Rawls señala que sus creencias cambiaron durante la Segunda Guerra Mundial: “I started as a believing Orthodox Episcopalian Christian, and abandoned it entirely by June of 1945”. [Empecé como un creyente cristiano episcopaliano ortodoxo, y lo abandoné completamente hacia junio de 1945]. Junto a otras experiencias, le afectó mucho la grave injusticia que supuso el Holocausto. Según dice, esto le llevó a dejar de confiar en la supremacía de la voluntad de Dios. John RAWLS, “On my Religion” (1997), en *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith, with On my Religion*, edited by Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge, London, 2009, pp. 262ss.

<sup>626</sup> John RAWLS, *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1995, pp. 29-30. John RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 12.

<sup>627</sup> “De esta manera se llega al velo de la ignorancia de un modo natural... En cualquier momento podemos colocarnos en la posición original, por decirlo así, siguiendo simplemente un cierto procedimiento, a saber, el de argumentar a favor de los principios de la justicia conformes con estas restricciones”. RAWLS, *Teoría de la justicia*, p. 36. RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 19.

conocimiento con la visión de imágenes. Recordando el potente inicio del Evangelio de Juan<sup>628</sup>, reflexiona sobre el sentido de la palabra, como una capacidad de Dios para engendrar de forma instantánea<sup>629</sup>. El logos de Dios es pura omnipotencia: logra que se hagan las cosas de forma instantánea. Esta insistencia es muy relevante para comprender la infusión de filosofía griega en su espiritualidad. Pero también es valioso constatar cómo Servet aprecia la diferencia entre el mundo externo y el mundo interno, y cómo entiende que además del ojo externo vemos con el ojo interno, el “ojo de la mente” (*oculus mentis*). Con él se conoce a Dios:

Ni de Dios ni de los ángeles puede tenerse idea alguna que no sea visión. [Los mismos profetas la llaman siempre visión]...A esta visión se la llama también interna, porque sea hecha con el ojo de la mente<sup>630</sup>.

### **Ser cristiano con maestros judíos**

Servet sitúa su investigación como una forma de abrirse paso entre los rabinos y los sofistas trinitarios<sup>631</sup>. Nuestro autor parece movido por el deseo de hallar una comprensión cristiana adecuada, que no caiga en los errores en los que caen los reformadores y que han heredado de la filosofía cristiana. Servet es muy crítico con ellos, a los que descalifica como sofistas e ignorantes, por desconocer en muchos casos el hebreo<sup>632</sup>, la única lengua en la que se expresó Dios<sup>633</sup>. Él conoce muy bien esa lengua. Por cómo se expresa, varios estudiosos han anotado que el suyo es un hebreo

---

<sup>628</sup> “En el principio era el *λόγος*”. SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 87 (I, II, I). Lo escribe en griego.

<sup>629</sup> SERVET, “Apología contra Melanchton”, pp. 173, 184 (II). SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 94 (I, II, I).

<sup>630</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 191 (I, III).

<sup>631</sup> Ibid., vol. 5, p. 110 (I, II, IV).

<sup>632</sup> Ibid., vol. 5, p. 116 (I, II, VI).

<sup>633</sup> Ibid., vol. 5, p. 153 (I, II, XVIII).

mediterráneo<sup>634</sup> que posiblemente aprendió en contacto con los círculos conversos de su entorno<sup>635</sup>. Mientras rechaza la ignorancia de los cristianos contemporáneos suyos, es muy respetuoso con la sabiduría de diversos rabinos a la hora de interpretar con inteligencia y sensibilidad el significado de las Escrituras. Así menciona a David Chimhi o Kimchi (1160-1235/40)<sup>636</sup>, Rashi (1040-1105)<sup>637</sup>, Aben Ezra (1089-1167)<sup>638</sup>, Abraham Saba (1404-1508)<sup>639</sup>, Isaac Arama (ca. 1420-1494)<sup>640</sup>, el *Tárgum*<sup>641</sup>, el *Midrash Bereshit Rabba*<sup>642</sup>, fuentes midráshicas como el *Séfer ha-Nitzachon*<sup>643</sup> y el *Pirké de rabí Eliézer*<sup>644</sup>,

---

<sup>634</sup> Señala Ángel Alcalá, editor de las *Obras completas*: “En el modo de escribir Servet los caracteres hebreos podría hallar el conocedor de esta lengua ciertos detalles que podrían identificarlo como mediterráneo, pues, entre otros, omite las silbantes”. Ibid., vol. 5, p. 110, nota 57 (I, II, IV).

<sup>635</sup> Francisco Javier B. GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, “Vida de Miguel Servet”. Disponible en: <http://michelservetrecherche.com/vida.html> (29 -12-11)

<sup>636</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 107 (I, II, III). De origen provenzal, es el autor de *Comentarios a los Salmos* (Bolonia, 1477). Alcalá subraya que fue muy influente en Servet. Ibid., p. 107, nota 50. También lo menciona en SERVET, “Errores acerca de la Trinidad”, p. 255.

<sup>637</sup> Ibid., p. 262 (I, IV). El nombre completo es Salomón Jarchi ben Isaac. “Nació en Troyes, Francia, y se educó en las escuelas judías de Mainz y Worms, regresando a su ciudad natal para fundar su propia escuela o *yeshiva*. Fue un talmudista y exegeta reconocido por sus contemporáneos y generaciones posteriores...[S]e ganaba la vida al parecer como mercader de vinos...y fue un líder prominente de la comunidad askenazí establecida a lo largo del Rin”. ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 207, nota 137; p. 273, nota 93.

<sup>638</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 219 (I, IV); p. 262 (I, IV); vol., 6, p. 997 (IV, I, II). Su nombre completo es Abraham ben Meir ben Ezra, “llamado a veces *Abenare* en el Medievo”. Nace en Tudela y muere en Rodas, aunque este dato no es seguro. “Discípulo de Juda ha-Levi, contemporáneo de Maimónides, de quien era muy estimado”. Ibid., vol. 5, p. 219, nota 27.

<sup>639</sup> Ibid., vol. 5, p. 384 (II, I). Fue predicador en Castilla, discípulo de Isaac de León. Con la expulsión de 1492 se refugió en Portugal de donde también tuvo que huir en 1496. Se instaló en Fez (Marruecos). Servet cita su obra *Manejo de Mirra* o *Zeror ha-Mor*, “comentario al Pentateuco de tendencias místicas y aún cabalísticas” que se imprimió en Constantinopla (1514) y Venecia (1543). Ibid., vol. 5, p. 384, nota 114.

<sup>640</sup> Ibid., vol. 5, p. 228 (I, IV). Nacido posiblemente en Calatayud, murió en Nápoles. “Rabino emigrado con su familia cuando la expulsión, gran controversista y filósofo”. Sus obras se publicaron póstumamente, entre ellas el tratado *Aqedat Yisbaq* o *La ofrenda de Isaac*, llamado también *Deraxas filosóficas sobre el Pentateuco* (Salónica, 1522, Venecia 1547, Bomberg). Señala Alcalá que Servet pudo leer esta edición. Ibid., vol. 5, p. 228, nota 49.

<sup>641</sup> Ibid., vol. 5, p. 105-106 (I, II, III); p. 181 (I, III). El *Tárgum* es la traducción de la Biblia en arameo obra de Onkelos el Caldeo.

<sup>642</sup> Ibid., vol. 5, p. 227 (I, IV); p. 331 (I, V).

<sup>643</sup> Ibid., vol. 5, p. 110 (I, II, IV). En este caso lo menciona para criticarlo. Servet se refiere a él como si fuera una persona, llamándolo *Baal Nizaon*, mientras que, señala Alcalá, “el *Séfer ha-Nitzachon* es un complejo tratado anticristiano y antikarsita, saturado de citas de la Biblia y de varios sabios judíos conocidos por Servet (Maimónides, Aben Ezra, Nachmánides, Saadia, Rashi y otros) escrito antes de 1410 por el rabino de Praga Yom-Tobh ben Salomon Lipmann-Mülhausen”. Alcalá apunta que “por no haber sido impreso hasta 1644, plantea la cuestión de cómo [Servet] pudo conocerlo”. Ibid., vol. 5, pp. 110-111, nota 57.



además de sus referencias a Maimónides, como ya habíamos indicado. También incluye en sus escritos a Pedro Alfonso (1076?-1140?) y Pablo de Burgos (1350-1435) y “otros muchos de los judíos convertidos” a los que no cita por su nombre<sup>645</sup>. Servet se sitúa junto a ellos en su búsqueda de la sabiduría original, la que se enraíza en las Escrituras y no está adulterada con la filosofía escolástica<sup>646</sup>. Pero esta compañía le sirve sólo hasta cierto punto.

<sup>644</sup> Ibid., vol. 5, p. 269 (I, IV). Es un texto del siglo II que menciona Maimónides en su *Guía de Perplejos*, parte II, cap. XXVI. Ibid., vol. 5, p. 269, nota 168.

<sup>645</sup> Ibid., vol. 5, p. 176 (I, III). Pedro Alfonso (Moisés el Sefardí) es una autor del siglo doce que escribió *Dialogi lectu dignissimi*, impreso en Colonia en 1536, obra a la que tal vez se refiere Servet en este pasaje. Fue médico de Alfonso VI de Castilla. Pablo de Burgos (Salomón ha-Levi) es el padre de Alonso de Cartagena y autor de *Scrutinium scripturarum* y de unas *Annotationes* a las *Postillae* del judeoconverso francés Nicolás de Lyra (1270-1349) sobre la Biblia. También llamado Pablo de Santa María, estudió teología en París después de su conversión y visitó Londres. En 1402 fu nombrado Obispo de Cartagena. Más tarde sería consejero privado de Enrique III de Castilla y tutor del infante Juan II. Luego fue nombrado arzobispo de Burgos. Ibid., vol. 5, pp. 176-177, nota 51. NEWMAN, “Michael Servetus, the antitrinitarian Judaizer”, pp. 550-551.

<sup>646</sup> En su estudio, Newman subraya que mientras otros reformadores citaban fuentes judías para condenarlas, Servet no dudaba en emplearlas en contra de las autoridades cristianas. NEWMAN, “Michael Servetus, the antitrinitarian Judaizer”, p. 558. Este autor hace un estudio detallado y valiosísimo del uso de fuentes judías en los escritos de Servet. Véase ibid., pp. 538-569. Con este material valora cuál es la influencia judía en su teología.

Aunque sospecha su ascendencia conversa (por la fecha de este trabajo, el autor desconoce lo que hoy sabemos de la familia materna de Servet), Newman se basa en lo que muestran sus escritos: “We are, therefore, not interested in establishing whether Servetus was of Jewish or Christian race; we are, however, vitally concerned with the tangible and perceptible influences in the form of Jewish studies, under Jewish instructors, which gave to the thought of Servetus its strong Hebraic *motif*”. [Por tanto, no estamos interesados en establecer si Servet era de raza judía o cristiana; estamos, sin embargo, profundamente interesados en las influencias tangibles y perceptibles en forma de estudios judíos, con maestros judíos, que dieron al pensamiento de Servet su fuerte *motif*/hebraico]. Ibid., p. 514.

Según su parecer, “In the life few Reformers is the evidence of the indebtedness of Jewish sources and individuals so specific. Servetus owed much to literary influence of the Old Testament, viewed not in the light of traditional Christian exegesis, *but through the eyes of leading Rabbinical commentators*; he was acquainted with important works of contemporary Jewish scholars. Moreover, he came into personal contact with Jewish teachers in Spain, the land of his birth, and in other countries where he resided. A multitude of indirect tendencies, emanating from literature, movements and men also touched by Jewish influences, played upon Servetus. Combined with the direct impressions gained by the Reformer himself from his Jewish friends and his study of Jewish literature in the original language, these indirect influences served to create both the atmosphere and the special background wherefrom the revolutionary doctrinal system of Servetus emerged”. [En la vida de pocos reformistas es tan específica la evidencia de la deuda con las fuentes y las personas judías. Servet debía mucho a la influencia literaria del Antiguo Testamento, visto no desde la luz de la exégesis tradicional cristiana, *sino a través de los ojos de los principales comentaristas rabínicos*; estaba familiarizado con importantes trabajos de eruditos judíos contemporáneos. Además, tenía contacto personal con profesores judíos en España, la tierra de su nacimiento, y en otros países donde residió. Una multitud de tendencias indirectas, emanadas de la literatura, movimientos y personas también afectados por influencias judías, marcaron a Servet. Combinado con las impresiones directas obtenidas por el propio reformista de sus amigos judíos y su estudio de la literatura judía en el idioma original, estas influencias indirectas sirvieron para crear la atmósfera y la base especial de donde surgió el revolucionario sistema doctrinal de Servet]. Ibid., p. 511. Énfasis añadido.

La posición de Servet recuerda a aquellos judíos del siglo primero que aceptaron que Jesús era el Mesías. En su comprensión de Cristo necesariamente tiene que desprenderse de su tradición familiar y emprender su propia interpretación. A su favor tiene un conocimiento muy amplio de las lenguas bíblicas y una formación filosófica que le acerca tanto a la filosofía griega y cristiana como a la sabiduría de los rabinos. Su obra representa un esfuerzo personal y solitario en busca de una comprensión del cristianismo genuina y versada que él no encuentra ni en los papistas ni en los reformadores. La comprensión de la Trinidad aparece una y otra vez como un obstáculo que le impide acercarse a ellos, algo que le resulta inaceptable como le resultaba a los judíos:

Son tantos los textos en que se apoyan los hebreos que se asombran con razón ante el Dios tripartito inventado por los nuestros. Estiman que es cismático nuestro Testamento, al ver cómo nos alejamos de la unidad y simplicidad de su Dios, y porque ni uno solo de sus antepasados pudo pensar jamás tal cosa<sup>647</sup>.

La interpretación de las Escrituras es un tema crucial para comprender mejor cómo nuestro autor se acerca a Dios y acepta la verdad divina. Servet estudia con cuidado los textos bíblicos; como ya hemos señalado se sirve de sus conocimientos lingüísticos para comprender el sentido original de las palabras con las que Dios se expresó. No conocer las lenguas en las que están escritas las Escrituras le parece un obstáculo muy serio para comprenderlas adecuadamente. Se trata de una carencia que

---

<sup>647</sup> SERVET, "Restitución del cristianismo", vol. 5, p. 65 (I, I). "[E]ntre los judíos jamás se había oído nada de la Trinidad o de un hijo invisible". Ibid., vol. 5, p. 16 (I, I). "[L]os judíos...jamás concederían en Dios esas tres entidades". Ibid., vol. 5, pp. 231-232.

padecen muchos cristianos y de la que se derivan muchos de sus errores teológicos<sup>648</sup>. Aún así Servet no considera que haya que llegar a conocimientos muy refinados para ser un creyente fiel. En este sentido le dice a sus lectores que si no son capaces de comprender los misterios de la generación de Cristo, les bastará para ser cristianos con creer que Cristo es el Mesías<sup>649</sup>. El conocimiento de los misterios divinos presenta dificultades por su propia naturaleza misteriosa y es aceptable que para algunos no les esté dado el llegar a su comprensión.

Al lector al que se dirige, sin embargo, será alguien versado, alguien que posiblemente sepa hebreo (“tú, lector, si sabes hebreo”, le dice<sup>650</sup>). Con esta invocación entendemos que se refiere a alguien culto que como él desea alcanzar un conocimiento más profundo de las Escrituras y de la verdad revelada. Los puntos que le interesan a Servet son de índole teológica. No escribe en su tratado sobre la moral o las normas que han de seguirse, a diferencia de Calvino, que cubre esas cuestiones con detalle. Tal vez en ello se vea la diferencia entre ellos. Calvino tiene vocación de fundador, su obra es el programa para crear una Iglesia *bien ordonnée*; y de este modo trata en un entorno homogéneo la comprensión de lo misterios divinos y los detalles más cotidianos del funcionamiento institucional de la iglesia, como si de todo pudiera hablarse del mismo modo. Mientras tanto Servet es un hombre sabio preocupado por hallar la sabiduría en un tiempo de gran violencia y donde él parece estar huérfano de maestros. A la vista de las autoridades que menciona, en gran parte judías, no parece haber tenido ningún maestro cristiano que le sacie sus inquietudes. Desde luego no lo ha encontrado en ningún contemporáneo, pues las solas referencias loables son a maestros de la iglesia

---

<sup>648</sup> “Comete graves errores el que sin conocer la lengua santa se mete a tratar las Santas Escrituras”. Ibid., vol. 5, p. 119 (I, II, VII).

<sup>649</sup> Ibid., vol. 5, p. 93 (I, II, I).

<sup>650</sup> Ibid., vol. 5, p. 116 (I, II, VI).

primitiva<sup>651</sup>.

Para Servet la Palabra de Dios no es algo que se ofrezca a la inteligencia de forma directa. Requiere una elaboración por parte del lector. Para que esta elaboración, o interpretación, sea fructífera habrá de apoyarse en unos conocimientos especiales. Preparar este lecho de saber exigirá mucho estudio y un gusto por la precisión. Además de esto la comprensión de la Biblia requiere una actitud especial. Según Servet, “hay que leer a los profetas de tal manera que viendo una cosa con los ojos, oteas otra más sublime con el espíritu”<sup>652</sup>. También con otra metáfora indica que la Palabra de Dios es “como una espada de dos filos”<sup>653</sup>. Una palabra puede significar dos cosas al mismo tiempo y así ofrecernos un doble significado del texto, el literal y el verdadero:

A este propósito suele citarse el salmo 71: ‘Ante el sol será engendrado o será prohibido su nombre’. Ante el sol, *innon semo*. El sentido literal se refiere a Salomón...Pero aquí el sentido verdadero hace referencia a la verdadera propagación de la filiación del Cristo en los suyos. Y así no se trata de prioridad en el tiempo, ‘antes del sol’, sino ‘ante el sol’, ‘mientras dure el sol’. Pues el término hebreo *liphné* puede significar ambas cosas<sup>654</sup>.

O admitir que en un mismo enunciado se condensen dos significados que podrían parecer incompatibles:

Date cuenta, sin embargo, de lo artificiosamente que dice Isaías, en dicho cap. 7, הרהר'דלת, *hara veiolédeth*, encinta y parturienta, o sea,

---

<sup>651</sup> Por ejemplo, Ireneo (ca. 130- ca. 202), en: *ibid.*, vol. 5, p. 22 (I, I); p. 45 (I, I); p. 177 (I, III). Tertuliano (ca. 160 – ca. 220), en: *ibid.*, vol. 5, p. 45 (I, I); p. 63 (I, I); p. 177 (I, III). Cipriano (f. 258), p. 182 (I, III). Justino (ca. 103-ca. 155), en: *ibid.*, vol. 5, pp. 63 (I, I). Clemente (ca. 150- ca. 215), *ibid.*, vol. 5, p. 45 (I, I); p. 63 (I, I). Cirilo de Alejandría (ca. 370/3-444), en: *ibid.*, vol. 5, p. 40 (I, I).

<sup>652</sup> *Ibid.*, vol. 5, p. 117 (I, II, VI).

<sup>653</sup> *Ibid.*, vol. 5, p. 125 (I, II, VII). Servet toma la expresión de la carta a los Hebreos: “la palabra de Dios es una espada que corta por ambos filos” (Heb 4). *Ibid.*, vol. 5, p. 117 (I, II, VI).

<sup>654</sup> *Ibid.*, vol. 5, p. 95 (I, II, I).

concibiendo y pariendo; de tal modo que sus palabras pueden referirse al pasado y al futuro ‘como una espada de dos filos’. Pues en aquel entonces ya había nacido Ezequías, como explica Isaías en el capítulo siguiente repitiendo las mismas palabras: ‘Me llegué, dice, a la profetisa que había concebido y parido un hijo, en cuya infancia se consumó la destrucción de Damasco y Samaria’<sup>655</sup>.

Reconoce que la palabra de Dios “en ocasiones puede resultar incluso ambigua” y que “para que pueda darse un sentido más fecundo” se pueden admitir “varios sentidos verdaderos”<sup>656</sup>. Con este acercamiento a la Biblia Servet se muestra respetuoso con la capacidad de los hombres para ofrecer su interpretación, al tiempo que reconoce que estas interpretaciones pueden estar equivocadas y que ningún sabio puede arrogarse la posesión de la verdad absoluta<sup>657</sup>. Esta actitud se nota en toda su obra. Sin partidismo, nuestro autor se acerca a distintas fuentes cristianas y extracristianas en busca de la verdad. Con ello se muestra muy libre, algo que sin duda fue incómodo para un mundo dividido en bandos enemigos y que a él le costó tres condenas a muerte. Lo más relevante es que esta libertad tiene raíces en su pensamiento.

Según Servet Dios ofreció a los hombres libertad para su gobierno; les dio

---

<sup>655</sup> Ibid, vol. 5, p. 125 (I, II, VII). En su obra *De los errores acerca de la trinidad* Servet expone una aclaración valiosa: “[Q]ue en Dios no hay diferencia de tiempos se argumenta por la propiedad o el uso habitual del lenguaje de los Profetas, pues anuncian cosas futuras como si hubieran pasado y al mismo tiempo al revés, y un tiempo, a menudo, es utilizado por otro, mostrando así no solo la consistencia del asunto, sino también que en Dios no hay tres diferencias de tiempos”. SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, pp. 248-249.

<sup>656</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 117 (I, II, VI).

<sup>657</sup> “Propio de la condición humana es la enfermedad de creer al resto impostores e impíos y no a nosotros mismos, porque nadie reconoce sus propios errores... Si hay que condenar a todo el que yerre en un punto particular entonces habría que quemar a todos los mortales mil veces. Los Apóstoles y el propio Lutero se han equivocado... Si yo he tomado la palabra, por la razón que sea, ha sido porque me parece grave matar a los hombres, bajo pretexto que se equivocan en la interpretación de algún punto, puesto que sabemos que hasta los elegidos no están exentos de caer en algún error”. Carta de Servet a Ecolampadio, citada en GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, “Vida de Miguel Servet”. Véase *Obras Completas*, vol. I, pp. 12-15.

capacidad para querer y poder pero de forma limitada<sup>658</sup>. La libertad de los hombres, que está en la base de su filosofía, es contraria a la fe en que las cosas suceden de forma necesaria. Para Servet esta creencia es una idolatría:

Más allá del cielo estrellado están las órbitas de los planetas, los siete gobernadores del mundo corporal, cuyas disposiciones son siniestramente denominadas por algunos ‘hado’; pero de ellos no hace mención alguna Moisés, para evitar que aquel pueblo rudo cayera en la idolatría de esos ‘gobernadores’ o creyera en la fatalidad<sup>659</sup>.

### **Luz y tinieblas como conceptos públicos**

En el pensamiento de Servet se oponen dos conceptos que a pesar de su simplicidad adquieren varios significados y por ello resultan difíciles de aprehender. Se trata de la luz y las sombras. La luz representa para Servet a Dios; tal vez contando con ello desde el principio entendamos mejor su inevitable complejidad y la dificultad que entraña definir este concepto. Algo que agrava su estilo, que es muy escurridizo y lleno de imaginación. La luz es el origen de todo lo creado y la fuerza que revela la realidad. Donde se halla la luz se halla la verdad, porque la luz es la que crea las formas, de modo que se nos muestran a los sentidos. Pero en su descripción la luz va mucho más allá de un fenómeno externo que captamos con la vista. La luz de Servet tiene una entidad metafísica; está dentro de los seres y los objetos y tiene más que ver con Dios que con un fenómeno de la naturaleza:

La luz es lo más hermoso de este mundo y del otro. Todo ser consiste en la idea misma de luz en la que resplandece. Luz y solo luz informa y transforma todos los seres celestes y terrestres, espirituales y corporales. De

---

<sup>658</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 98 (I, II, II).

<sup>659</sup> Ibid., vol. 5, p. 263 (I, IV).

luz procede toda esta hermosura y ornato del mundo. El Creador infundió formas luminosas en los seres para que no permaneciesen más tiempo en aquél informe y tenebroso caos. En todo lo generable y corruptible la llegada del sol a nosotros es causa de generación; su retirada de corrupción. El rayo solar modera de tal modo la combinación de elementos que solo se vea una resplandeciente perfección de forma. Nada puede enviar por sí mismo al ojo o al espejo una forma de luz o su imagen natural si no contiene luz en sí mismo y formalmente. Si lo meditas bien, la fuerza de este razonamiento es enorme. Luz es la forma visible de todas las cosas. Luz es todo lo que aparece (Efes. 5). Luz es también lo que de diferentes maneras transforma la materia eterna y líquida en piedras resplandecientes, en luminosas margaritas y en todas las demás cosas que formalmente vemos por medio de la luz. Y luz es lo que en la regeneración transforma e informa nuestro espíritu, como luz será también lo que transformará nuestros cuerpos en la resurrección final<sup>660</sup>.

En su planteamiento se *confunden* un sentido intelectual de la luz de corte platónico, como fuente e inspiración de la verdad, con un sentido espiritual, en el que la luz representa la faceta creadora y amorosa de Dios hacia todos los seres y el mundo.

### **La noche como cárcel para el espíritu**

A la luz se oponen las tinieblas. Como para la tradición escolástica, también para Servet la oscuridad es el origen y el hábitat del error intelectual. Los conocimientos imperfectos se perciben entrevelados, sin mostrarse completamente y de forma perfectamente nítida. La verdad, en cambio, es algo que se capta con la vista como algo entero (ninguna de sus partes está oculta) y nítido, y que puede traspasarse con la luz y, por tanto, con la mirada. Pero la oscuridad no es solamente sinónimo de falta de veracidad en lo que tiene de embrollamiento, confusión o parcialidad. Con tintes muy

---

<sup>660</sup> Ibid., vol. 5, pp. 256-257 (I, IV).

propios de la *sociedad vigilante* en la que vive, en el pensamiento de Servet aparece la noche como una amenaza para la estabilidad espiritual de las personas. Mientras los cuerpos descansan, el alma es acechada por malos espíritus que pueden llegar a apoderarse de ella. Por eso, dice nuestro autor, la noche es como una cárcel “sin hierros” y “el sueño contribuye a que los sentidos del alma se sientan más aprisionados”<sup>661</sup>. Dios procura que los malos espíritus no tomen las riendas del alma, pero si los individuos perseveran en no tratar de alejarse de ellos, Dios nos entrega a su poder:

[E]l espíritu de Dios había sido infundido en el hombre desde su origen (Gén. 2); pero la Serpiente metida en la carne y nuestro pecado le impiden muchas veces dominar la mente. Sobre esto hay frecuentes luchas en nuestro interior, pues contra los estímulos del mal espíritu está el espíritu de Dios, que de vez en cuando o en determinados momentos nos alerta, nos amonesta y nos deja en libertad. Pero cuando nos ve resistiéndonos a obedecerle, entonces nos entrega a la destrucción, a malos pensamientos<sup>662</sup>.

Con todo ello el sueño aparece como un estado en el que no se doblega completamente la voluntad. La conciencia del individuo sigue actuando, si bien sus defensas se muestran frágiles. Por ello es una situación de grave amenaza. Siendo el cuerpo lo que deja de actuar con voluntad mientras dormimos, el peligro aumenta porque el alma tiene menos fuerza para defenderse de la influencia de los demonios. Al no colaborar en la lucha, el cuerpo en lugar de una ayuda se convierte en una cárcel, es decir, un recipiente que oprime; funciona como una carcasa que encierra en el mismo espacio a la *víctima* y a los *enemigos invasores*, los espíritus que la atacan viniendo de fuera. Son agentes que pueden entrar y salir a su antojo mientras el alma no puede

---

<sup>661</sup> Ibid., vol. 5, p. 146 (I, II, XIV).

<sup>662</sup> Ibid., vol. 5, p. 145 (I, II, XIV).



desvincularse del cuerpo y por ello se siente atrapada<sup>663</sup>.

De ello se deduce que para Servet la falta o disminución del poder ejecutivo constituye un grave peligro para la salud del alma que puede llegar a destruir a la persona por completo; y ello se debe a que cuando disminuye el poder ejecutivo, el *self* —empleando términos contemporáneos— resulta más poroso y, por tanto, más frágil ante las agresiones externas. Servet lo refiere con varios ejemplos:

En el silencio de la noche fueron exterminados los primogénitos de los egipcios...De noche y en la inconsciencia de su embriaguez fueron aniquilados los magnates babilonios junto con su rey Baltasar...la noche [es] cuando los ladrones llegan<sup>664</sup>.

Podríamos añadir a estos ejemplos el asesinato del padre de Hamlet mientras duerme. Su hermano Claudio le introduce el veneno por el oído aprovechando la incapacidad de aquel para defenderse en ese estado<sup>665</sup>.

Es un aspecto relevante que al mismo tiempo que se subraya la falta de poder de esa parte del día, no se acepta que el sueño sea algo completamente involuntario, de modo que la responsabilidad del individuo quedaría diluida y no tendría mucho sentido

---

<sup>663</sup> Hay un pasaje en el que parece hablar de este combate, si bien el contexto es ambiguo porque está tratando de la circulación menor de la sangre: “Ese espíritu maligno, cuyo poder es de aire, entra y sale libremente en esas cavidades con el aire que aspiramos para allí, colocado dentro de los vasos como en una fortaleza, pelear continuamente con nuestra alma; incluso llega a sitiarla por todas las partes sin apenas dejarle respirar, sino cuando sobreviene la luz del espíritu de Dios y pone en fuga al maligno”. Ibid., vol. 5, pp. 299-300 (I, V). Según Alcalá, “[l]os términos pueden parecer equívocos; pero no se refiere aquí Servet con ‘espíritu malo’ al demonio, sino a que el ‘espíritu’ (aire) puede ser fisiológicamente beneficioso o no. Habría, según esto, una base fisiológica, un ‘buen aire’ y un ‘mal aire’, en la raíz de las intenciones moralmente buenas y malas”. Ibid., vol. 5, p. 300, nota 63.

<sup>664</sup> Ibid., vol. 5, p. 146 (I, II, XIV).

<sup>665</sup> William SHAKESPEARE, *Hamlet*, edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer, Cátedra, Madrid, 2005, acto I, escena V, p. 197.

pedirle cuentas. El sueño, confundido con *abandonarse a uno mismo*<sup>666</sup>, puede ser un estado al que se entre voluntariamente y en el que se desee permanecer. Castigando esta actitud, Dios puede condenar a los hombres a no poder salir de ese estado. Este es el caso de los papistas a los que Servet critica:

Así duermen ahora un sueño perpetuo los gigantes de nuestra Babilonia. De tal modo se han entregado a su perversión que Dios no desea que despierten de su sueño, sino que perezcan en su borrachera y libertinaje. Justa es, pues, la sentencia dada contra esos espíritus tan inoportunamente vencidos por el sueño y encarcelados en la oscuridad de la noche<sup>667</sup>.

De este sueño quería despertar a los papistas Cipriano de Valera (1532-1602) de forma violenta con ruido de trompetas<sup>668</sup>.

### **Lo femenino y lo masculino**

Del mismo modo que la luz tiene la capacidad para crear y transformar la naturaleza, también “en lo espiritual toda energía deriva de la luz”, una “luz capaz de poner en fuga a los demonios que, por tenebrosos, aman las tinieblas y aborrecen la luz”<sup>669</sup>. Dios es el origen de dicha luz; o mejor dicho, en sí mismo es luz. De ese modo Servet puede asociarlo a un elemento que a diferencia del resto de la materia no puede ni dividirse ni corromperse:

Así como la luz del sol se distribuye cada vez con más abundancia

---

<sup>666</sup> Me refiero al sueño como refugio depresivo o un estado de abotargamiento. Algo muy distinto del sueño o el ensoñamiento que pinta Henri Matisse (1869-1954) en *Retrato de Marguerite dormida* (1920), *La lectora distraída* (1919) o *Naturaleza muerta con mujer dormida* (1940).

<sup>667</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 147 (I, II, XIV).

<sup>668</sup> Véase cap. 6, p. 180.

<sup>669</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 261 (I, IV).

conservando continuidad hasta su origen, así la luz de Dios se distribuye cada vez más débilmente; pero aquella se destruye, y esta no. Todo cuanto hay en el mundo es materia crasa, divisible y penetrable, en comparación con la luz de la palabra y del espíritu. Esa luz...penetra y colma toda la sustancia misma del ángel y del alma igual que la luz solar penetra y llena el aire. Incluso penetra y sostiene todas las formas del mundo, ya que es forma de las formas...*Dios no es divisible, ni es divisible la sustancia del verbo, pues todo lo divisible es corruptible*<sup>670</sup>.

Con esta descripción se separa de la comprensión de Dios como una criatura a la que se podrían reconocer partes. Los cristianos que aceptan la Trinidad comparten esta visión y por ello Servet es tan crítico con ellos<sup>671</sup>.

Para hablar de Dios parece irremediable emplear palabras humanas y aplicarle los mismos conceptos que se conocen en la naturaleza. Sin embargo, como Dios es ajeno y superior a la naturaleza, en estos usos del lenguaje siempre hay un sentido figurativo. Las Escrituras ofrecen una forma de explicar los misterios de Dios de tal modo que los hombres puedan comprenderlo, pero siempre da la sensación de que con medios humanos no se llega completamente a explicar qué es Dios; que queda un núcleo de significado irreducible a la comprensión humana, como decía Sigmund Freud (1856-1939) al tratar la interpretación de los sueños<sup>672</sup>. Servet es muy consciente de esa distancia

---

<sup>670</sup> Ibid., vol. 5, pp. 204-205 (I, III). Cursiva en el original.

<sup>671</sup> Por ejemplo, ibid., vol. 5, p. 157 (I, II, XX): “¡Ay de los sofistas que todo lo tergiversan con sus sofismas y sus tropos! ¡Ay de los que destrizan, despedazan y dividen a Dios caprichosamente”.

<sup>672</sup> Cornelius Castoriadis refiere este pasaje de *La interpretación de los sueños* en uno de sus escritos: “En los sueños mejor interpretados, frecuentemente nos vemos obligados a dejar en la oscuridad un lugar, pues durante la interpretación nos damos cuenta de que allí aparece una madeja de pensamientos del sueño imposible de desenredar y que tampoco ha contribuido de otra forma al contenido del sueño. Se trata del centro del sueño, el lugar en el que éste descansa sobre lo desconocido. Los pensamientos del sueño a los que se accede durante la interpretación deben incluso obligatoriamente y de forma completamente universal (para Freud ningún sueño es plenamente interpretable) permanecer sin final y huyen por todas partes a las redes encabestradas de nuestro mundo de pensamientos. Del lugar más denso de esta red surge entonces el deseo del sueño como el champiñón de su micelio”. Cornelius CASTORIADIS, *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Cátedra, Madrid, Universitat de València, Valencia, 1999, p. 274.

entre las palabras y lo que tratan de evocar; aunque como cristiano celebra que el nuevo testamento sea lo más cercano que tenemos a un conocimiento literal de Dios:

La lengua santa está completamente llena de hipérboles, que literalmente no se cumplen del todo, sino en el misterio de Cristo<sup>673</sup>.

Un punto esencial en estas recreaciones es preservar la no corporeidad de Dios. Las quejas contra los sofistas trinitarios, como él los llama, se deben a que ellos tratan a Dios como si fuera una criatura que pudiera medirse, dividirse o representarse geométricamente en el espacio<sup>674</sup>. Pero Dios está fuera del tiempo<sup>675</sup> y del espacio en el que se desenvuelve la vida terrenal. Debido a esta distinción básica, explicar los momentos de intersección entre la acción o la presencia de Dios y el mundo de los hombres requiere mucha cautela y destrezas literarias. En este sentido, la descripción de la fecundación de María resulta hasta casi poética:

En la creación fueron creadas por separado la materia de la tierra y la del agua, y de la materia del agua fueron hechos el aire y el cielo entero. Se demuestra también por la generación misma del Cristo, que muestra la infinita distancia entre esos elementos, pues en el Cristo concurren los tres elementos superiores, que tomó de la sustancia de su Padre: del mismo modo que nuestro semen paterno es acuoso, lleno de espíritu aéreo o ígneo, así

---

<sup>673</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 118 (I, II, VII).

<sup>674</sup> “Ininteligiblemente sueñan con un cerbero de tres cabezas, un Dios tripartito, como si fuesen tres puntos en uno solo, tres cosas encerradas en una sola. Reducen todas las sustancias celestiales a un punto matemático. Incluso llegan a decir que Dios es como un punto repetido infinidad de veces en el mismo plano o como si en un punto hubiera tres”. Ibid., vol. 5, p. 201 (I, III). También ibid., vol. 5, p. 217 (I, IV). En lugar de esta comprensión geométrica, Servet indaga en la naturaleza de Dios con un lenguaje cargado de evocaciones: “La sustancia de los ángeles, como la de las almas, no es como un punto. La sustancia misma del espíritu de Dios, de la que emanaron ángeles y almas, tampoco era como la de un punto, sino como de sustancia *de un viento* elemental”. Ibid., vol. 5, p. 204 (I, III). Esta imagen nos recuerda a la metáfora de Arendt del “viento del pensamiento”. ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 215.

<sup>675</sup> Ibid., vol. 5, pp. 97-98 (I, II, II).

también en el caso del Cristo, aquella nube del oráculo de Dios, entre acuosa, aérea e ígnea, condensada en agua y que hizo sombra a María, fue el rocío de su generación natural sin que tuviera nada de térreo<sup>676</sup>.

Continuando con esta alusión, aparece una idea muy relevante de Servet acerca de cómo entiende lo femenino y lo masculino. Al hacer estos paralelismos entre los elementos de la naturaleza y la esencia de Dios, da a entender que en el mundo terrenal lo más cercano a Dios es lo masculino, que como aquel tiene un papel activo en la creación de la vida física y moral; mientras tanto, lo femenino representa el elemento pasivo y carnal, la tierra por donde puede llegar reptando la Serpiente del pecado<sup>677</sup>:

En los fetos no hay nada térreo procedente del padre sino de la madre. [De todos es madre la tierra, y el elemento terreo procede siempre de la madre]<sup>678</sup>.

A lo que añade un poco más adelante:

La tierra se opone a la luz; como demonio tenebroso, es incapaz de luz<sup>679</sup>.

La imaginación resulta un componente esencial de la inteligencia para acercarse a la verdad. Tratar de comprender qué es Dios y cómo se relaciona con el mundo humano, compuesto de seres tangibles que habitan un lugar y un tiempo concreto, exige un esfuerzo ímprobo de la imaginación, porque se requiere recrear mentalmente un origen

---

<sup>676</sup> Ibid., vol. 5, p. 270 (I, IV).

<sup>677</sup> “[S]olo la tierra fue maldecida en Adán y dada en pasto a la Serpiente”. Ibid., vol. 5, p. 271 (I, IV). Véase también ibid., vol. 5, pp. 424-425 (II, II).

<sup>678</sup> Ibid., vol. 5, p. 270 (I, IV).

<sup>679</sup> Ibid., vol. 5, p. 271 (I, IV).

no vivido por ningún ser humano. Dios está fuera del mundo humano y permanece ajeno a él como un ente propio de una dimensión distinta que no puede conocerse<sup>680</sup>.

Sería fácil decir que Dios está *fuera* del mundo humano, como un objeto externo que no toca a otro, que puede situarse a su lado, junto a él, o por encima de él; pero con ello caeríamos en un modo de pensar completamente inapropiado para hablar de Dios, que no tiene bordes, ni raíces en ninguna tierra, ni origen ni final en ningún tiempo<sup>681</sup>. Para Servet Dios está presente en todos los objetos y los seres del mundo que él mismo ha creado<sup>682</sup>. Como una entidad espiritual que es, está presente en toda la creación desde su origen, como fuerza creadora, y en ella permanece sosteniendo su existencia y cuidando su vida moral, en el caso de los hombres. El mundo tiene un origen, pero no Dios, que existe desde toda la eternidad. Dios está presente como una luz que viene desde dentro de los objetos y los seres; por ello puede traspasar y fundar la materia, como la luz traspasa el aire<sup>683</sup> y no lo obstruye ni lo expulsa —el aire y la luz pueden ocupar el mismo espacio—.

Esta presencia no es visible ni puede comprenderse con evidencias, obvias para todos. La luz de Dios es una luz metafísica. El significado de las posibles evidencias (signos o experiencias de la presencia de Dios) está codificado. Para entenderlo es necesario acudir a su palabra, recibida por los profetas y recogida en las Escrituras. Por ello, acercarse al conocimiento de Dios requiere una inteligencia muy preparada y dispuesta para captar cosas que otros no podrán ver y que uno mismo antes no veía y tal

---

<sup>680</sup> Para Servet la imposibilidad de entender a Dios más allá de su faceta como causa de todo es una premisa básica. Ibid., vol. 5, pp. 355-356 (II, I). También ibid., vol. 5, p. 208 (I, III).

<sup>681</sup> “[E]llos dicen que consideran que una cosa está por encima de otra hasta llegar a Dios, y no consideran que Dios está por encima del tiempo y que las disposiciones de Dios están por encima de su consideración”. SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, p. 304.

<sup>682</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, pp. 203-205 (I, III).

<sup>683</sup> Ibid., vol. 5, p. 205 (I, III).

vez ni vislumbraba ni alcance nunca a ver.

La palabra de Dios la conocemos por los hombres que han dado su testimonio para que otros también la conozcan. Dios por tanto se sirve de mediadores para expresarse; sólo se muestra directamente a unos pocos. Y la forma de acudir a ellos y mostrarles algo no es el camino directo que emplearía un maestro socrático, tutelando a su discípulo hacia un discurso coherente y previsto por él. El maestro socrático conoce de antemano el paradero del diálogo porque él sabe más que su discípulo y lo dirige hacia donde quiere que llegue; aunque presuma de ser un mero instrumento para que alumno de a luz la verdad que ya sabe. Cuando Dios se expresa el profeta recibe una revelación en forma de visión o de sueño. Servet hace muchas referencias a esta capacidad de los hombres para tener visiones y revelaciones de Dios, lo cual requiere que Dios participe iluminando a esos hombres acercándoles así al conocimiento de la verdad<sup>684</sup>.

Esas visiones no ofrecerán garantías de certidumbre ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su significado; no es un *diálogo entre iguales*. El profeta tendrá que ser capaz de reconocer esa visión y dar testimonio de ella. Podrá ponerse en palabras tanto como puede ponerse en palabras una ensoñación. Por ello tiene mucha importancia la capacidad de los sabios y estudiosos para interpretar el significado de las imágenes y secuencias que se narran en la Biblia. Su significado no es obvio ni está garantizado. Se da como algo fragmentario que tiene sentido vinculado con otros muchos más testimonios trabados en una tradición a la que uno queda ligado no por adquirir un derecho sino por comprometerse a cumplir una obligación<sup>685</sup>. La libertad para interpretar

---

<sup>684</sup> Ibid., vol. 5, pp. 188-209 (I, III); pp. 244-247 (I, IV); pp. 298-300 (I, V).

<sup>685</sup> “Cuando un joven alcanza la edad adecuada, no recibe derechos para su emancipación; más bien lo que identifica su entrada en la comunidad judía será el aceptar su obligación —éste es el significado del *bar* o *bat mitzvah*— como miembro del pueblo de Israel, y eso no tiene que ver con lograr ningún tipo de derechos

su sentido que permite Yahveh y que aceptan los judíos (un pueblo que elige a su Dios) es una prevención para mantener separados a Dios de los hombres; es decir, es una protección para que la inteligencia y el corazón de los hombres no caigan en la omnipotencia.

La fe en la razón para elaborar un pensamiento basado en la certidumbre y capaz de alumbrar verdades universales y unívocas, trazadas racionalmente y con un fundamento puramente objetivo, puede desembocar en una ambición desenfrenada que convierta a los saberes en ídolos a los que someter(se), y con los que es posible dominar(se) a los demás. Esta forma de tratar el saber está en la entraña de una opción de gobierno que puede ser muy eficaz tanto en el diseño de una institución para la ciudad como para el *selfcraft* de cada ciudadano. Pero es una opción que acarrea graves lesiones para la democracia de la ciudad y, especialmente, *in foro interno*. Aunque se presente como una racionalidad pura, en realidad implica una racionalidad menguada que puede caer en su opuesto, la irracionalidad de la que tanto huye.

La razón de la dialéctica moderna (cuyas raíces encontramos en Petrus Ramus, Calvino o René Descartes) se siente más poderosa que sus precedentes porque es capaz de dejar orillada la *debilidad sentimental* que ata los pensamientos a lo efímero de cada momento<sup>686</sup>, esa historia humana donde todo aparece mezclado y que se filtra en el pensamiento. Esto es algo que se rechaza como una contaminación de la esencia invariable de la verdad. Pero al sobreponerse a esta fragilidad, también se deja atrás la imaginación sensible que comprende el sentido común. Se trata de una capacidad para captar algo que no es obvio para todo el mundo y que nos acerca al mundo con menos

---

que frenen el paso al abuso y a la tiranía”. ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, p. 147.

<sup>686</sup> Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 42ss.



pretensiones pero con más dulzura<sup>687</sup>.

Sheldon S. Wolin empleaba la metáfora del lecho de Procusto para referirse a las limitaciones que implica estudiar a autores tan versátiles como Thomas Hobbes (1588-1679) fijando la atención en sus palabras aisladas<sup>688</sup>. Y para apoyar su acercamiento a este autor, mencionaba el propio consejo de éste:

Pues no son las palabras desnudas, sino la visión del escritor, lo que ofrece la verdadera luz, a partir de la cual todo escrito debe ser interpretado; y aquéllos que insisten en los textos aislados, sin tener en cuenta su diseño principal, no sacarán de ellos nada en claro<sup>689</sup>.

Procusto es un personaje de la mitología griega. Lo que evoca Wolin con esa mención es la particular hospitalidad que éste practicaba. Procustes tenía una posada en la que había dos camas, una larga y otra corta. A los huéspedes altos les hospedaba en la habitación donde se encontraba la cama más corta y para que cupieran en ella les cortaba las piernas; a los huéspedes bajos sin embargo les acostaba en la cama más grande y les estiraba los miembros hasta que morían<sup>690</sup>. Esta imagen nos sirve para comprender que la supuesta racionalidad no siempre es la mejor forma de adaptar la inteligencia al mundo. Puede que se comprendan mejor los hechos humanos empleando una fantasía pacífica y sensible a las sutilezas que adoptando criterios formales supuestamente más científicos. En este sentido el mismo Wolin se mostró muy crítico con las pretensiones científicas de

---

<sup>687</sup> Para Leo Strauss: “El hecho de que lo que podemos llamar el conocimiento microscópico-telescópico sea muy fructífero en ciertas áreas no nos capacita para negar que haya cosas que sólo pueden verse como lo que son si son vistas con el ojo desarmado”. Leo STRAUSS, *What is Political Philosophy?* (1959), The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 25. Citado en Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 125.

<sup>688</sup> Sheldon S. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, traducción de Javier Roiz y Víctor Alonso Rocafort, Foro Interno, Madrid, 2005, p. 44.

<sup>689</sup> Thomas HOBBS (ed. por M. Oakeshott), *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1946, pp. 29-30, 396. Citado en *ibid.*, p. 45.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 44, nota 2 del traductor.

los metodistas en un célebre ensayo publicado en 1969. En su opinión aplicar este enfoque en las ciencias sociales sin contar con la inspiración de una teoría genuina implicaba limitaciones muy serias:

Una mente empobrecida, por muy resolutivamente empírica que sea de espíritu, no ve más que un mundo empobrecido. Claro que esa mente no se queda incapacitada para teorizar, pero se la incitará a abstracciones remotas que, cuando se apliquen al mundo de los hechos, terminarán por torturarla<sup>691</sup>.

Wolin señala que el método puede “torturar” la realidad sobre la que se aplica. Por eso reivindica que el teórico ha de tener una capacidad especial para comprender lo que le rodea sin dañarlo:

‘El observador paradigmático no es aquel que ve el mundo y reporta lo que cualquier observador ve y reporta, sino el hombre que ve en objetos familiares lo que nadie más había visto antes’<sup>692</sup>.

La imaginación teórica no significa un divorcio de la realidad sino, al contrario, un acercamiento a ella más inteligente y por tanto más provechoso para los individuos. Lo que concierne a Servet es el estudio de Dios. Pero la revelación y el saber de los profetas es algo que tiene mucho que ver con la disposición del teórico político, aunque sea sólo como “una pálida reproducción o una débil imitación” de aquellos<sup>693</sup>. En ambos casos se

---

<sup>691</sup> Sheldon S. WOLIN, “La teoría política como vocación” (1969), trad. de Jorge Loza-Balparda: *Foro Interno*, vol. 11 (2011), p. 213.

<sup>692</sup> Ibid., p. 217. Wolin está citando a Norwood Russell HANSON, *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 30.

<sup>693</sup> “*What is political philosophy?* comienza con una expresión de gratitud profunda del autor por haber sido invitado a hablar de filosofía política en Jerusalén, acompañada de una advertencia claramente piadosa: Strauss no será capaz de hacer nada más que, en el mejor de los casos, ‘una pálida reproducción o una débil

está tratando de ahondar en el conocimiento de la omnipotencia, y de digerirla de modo que los hombres puedan vivir sin destruirse. Para Servet no hay que caer en la “alucinación” escolástica<sup>694</sup>, de modo que está claro que no confunde las visiones y la revelación con una imaginación desencajada de la realidad que termina por ser enloquecedora. Su rechazo a la irracionalidad no conlleva un rechazo de la letargia. Lo que critica de los sofistas trinitarios o triteístas, como él los llama, es que apliquen sus esquemas lógicos de razonamiento para exponer los misterios de las Escrituras y lo hagan de tal modo que pierdan de vista de qué están hablando, el contenido de sus palabras, y sólo jueguen con ellas derivando conclusiones alejadas de su origen y que no tienen ningún sentido.

El método en el sentido de atajo que adquiere en el siglo dieciséis viene a cumplir la función de contener y encauzar la *inventio* hacia un destino cierto y por un determinado sendero. En su éxito tiene mucho que ver el deseo de alejar los saberes del fanatismo de las sectas que pueden, en última instancia, llevar a las ciudades a la guerra civil. En ese mundo encontrado en el que se ha quebrado la unidad que aportaba la Iglesia romana es en el que escribe y vive Servet. Es un contexto implacable en el que tenemos dos posturas muy enfrentadas. Para su contemporáneo y enemigo Calvino se ha acabado el tiempo de las profecías<sup>695</sup>:

---

imitación de la visión de nuestros profetas”. Rafael BERNARDO GAVITO, “Reflexiones sobre *What is Political Philosophy?* de Leo Strauss”: *Foro Interno*, vol. 2 (2002), p. 129. Las palabras de Strauss citadas son de: Leo Strauss, *What is Political Philosophy? and other studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 9.

<sup>694</sup> En varias ocasiones Servet denuncia las elucubraciones de los “sofistas” como “alucinaciones”. Por ejemplo, SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 35 (I, I); p. 69 (I, I); p. 119 (I, II, VII); p. 231 (I, IV).

<sup>695</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003, vol. 2, p. 913 (IV, VIII, 7).

¿Qué dirán de esto esos orgullosos y fantaseadores que piensan que la más excelente iluminación es desechar y no hacer caso de la Palabra de Dios, y, en su lugar, poner por obra con toda seguridad y atrevimiento cuanto han soñado y les ha venido a la fantasía mientras dormían? Otra debe ser la sobriedad de los hijos de Dios, los cuales, cuando se ven privados de la luz de la verdad por carecer del Espíritu de Dios, sin embargo no ignoran que la Palabra es el instrumento con el cual el Señor dispensa a sus fieles la iluminación de su Espíritu. Porque no conocen otro Espíritu que el que habitó en los apóstoles y habló por boca de ellos, por cuya inspiración son atraídos de continuo a oír su Palabra<sup>696</sup>.

### **Los riesgos del pensamiento con *inventio***

Aplicar la imaginación para comprender la realidad implica un riesgo cívico que puede tener serias consecuencias para el individuo. La explicación de los hechos humanos no se ofrece como una verdad entera que pueda tomarse sin más; se da más bien como algo fragmentario e incompleto que requiere una interpretación. Cuanto más los misterios divinos, con los que siempre media una distancia metafísica. La dificultad estriba en que con unos pocos indicios el individuo ha de ser capaz de recrear la escena completa, incluyendo el *mutus*<sup>697</sup> que está presente en los acontecimientos humanos pero que no se capta a simple vista. Es una labor delicada que requiere reflexión y estar abierto a comprender con libertad los hechos. Y se necesita realismo para no añadir postizos ni sustraerles nada; es decir, para proteger la *musicalidad sentimental* que les da su entidad humana y que nos acerca a ellos con la inteligencia pero también con el corazón<sup>698</sup>.

---

<sup>696</sup> Ibid., vol. 1, pp 46-47 (I, IX, 4).

<sup>697</sup> Giambattista VICO, *Ciencia Nueva*, trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 235-236 (401). El *mutus* de Vico se refiere a las “partes silentes” de la ciudad, con gran capacidad creativa y no sometidas a la racionalidad. Véase Marta MARTÍNEZ-PARDO, “Introducción a la formación del ciudadano a través de la obra de Giambattista Vico”, ponencia presentada en el XXII *World Congress of Political Science*, Madrid, 7-12 de Julio 2012, pp. 9-11, 20, 23, *passim*.

<sup>698</sup> Bergson hablaba de ello cuando explicaba el sentido de lo cómico: “Basta con que no oigamos la música en un salón donde se baila para que las parejas nos parezcan ridículas. ¿Cuántas acciones humanas

Con todos estos esfuerzos, nada nos garantiza que la interpretación que hagamos con nuestro pensamiento sea la verdadera. O en un sentido retórico, que sea algo verosímil por lo que merezca la pena ponerse de ese lado, o creer en algo y tratar de mostrárselo así a los demás. Por ello todo el proceso está horadado de dudas e incertidumbres que llenan de sombras al individuo, y le hacen muy vulnerable ante los demás.

De los riesgos de pensar con *inventio*, tenemos un buen ejemplo en Hamlet. Tras la revelación del fantasma de su padre comprende que ha ocurrido un crimen y se vale del teatro para reconstruir la escena y mostrársela a los demás<sup>699</sup>. Al hacerlo corre el peligro de equivocarse de modo que su decisión exige buenas dosis de confianza y coraje. En la incertidumbre podemos confiarnos en algo indebidamente y dañarnos a nosotros mismos o a otras personas<sup>700</sup>. Por ello es muy posible que nos aferremos a nuestras primeras creencias y no aceptemos ningún cambio en ellas.

En todo ello se compromete como mínimo el prestigio de la persona. El peligro de quedar en ridículo, o de decepcionarse ante los nuevos descubrimientos siempre estará presente. Y habrá consecuencias graves para aquellas personas que por su especial capacidad perceptiva alcancen a comprender la realidad de forma más sensible que los demás. Como en muchos casos su pensamiento irá contracorriente, pueden ser algo incómodo en su entorno por su capacidad para alterarlo. La imaginación puede separarlos de los demás.

Una reacción de los demás puede ser la de intentar cancelar su incómoda influencia

resistirían una prueba de ese género?, ¿no veríamos que muchas de ellas pasaban de golpe de lo grave a lo jocoso si las aisláramos de la música de sentimiento que las acompaña? Lo cómico, para producir su efecto, exige algo así como una momentánea anestesia del corazón. Se dirige a la inteligencia pura”. Henri BERGSON, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (1940), Alianza, Madrid, 2008, pp. 13-14.

<sup>699</sup> SHAKESPEARE, *Hamlet*, acto III, escena 2, pp. 391-417.

<sup>700</sup> Véase Javier ROIZ, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, pp. 50-52; y cap. 1, *passim*.

aprovechando la fragilidad de su posición, siempre al borde de la incredulidad para ellos mismos, siempre con la duda de no saber si la fantasía se ha soltado de la mano de la inteligencia y ha ido demasiado lejos comprometiendo sus convicciones hacia la irrealidad.

Resulta muy efectivo y frecuente que se ridiculice al pensador como insensato, demasiado imaginativo o incluso loco o fanático para desacreditarle<sup>701</sup>, hurgando precisamente en las hendiduras que éste ya se hace a sí mismo sin querer. A veces se utiliza un juicio apropiado, pero casi siempre se trata sólo de un recurso para descalificar de raíz a una figura que resulta insolente, pues, como reconoce Servet, a duras penas aceptamos opiniones distintas de la nuestra:

Acostumbr[a] a nublarse el ánimo airado (sobre todo, al juzgar lo que contradice a nuestra costumbre y a lo que nos afecta)...Propia de la condición humana es esta enfermedad de creer a los demás impostores e impíos y no a nosotros mismos, porque nadie reconoce sus propios errores<sup>702</sup>.

Este esfuerzo de “pensar sin barandillas”, como lo llamaba Hannah Arendt (1906-1975), es un riesgo que no puede eludirse en la vida política<sup>703</sup>. Y en determinados momentos, puede implicar un riesgo de vida o muerte. No sin razón veía Wolin en la

---

<sup>701</sup> Así le ocurre a Servet. La imaginación por ejemplo es algo que le achaca Philipp Melanchthon (colaborador de Lutero) en una carta en la que se muestra muy crítico con él: “Al parecer está dotado de aguda imaginación, pues hablando de la Trinidad alude a ejemplos humanos”. Pero también va más lejos y le tacha de caer en la confusión y en la locura, además de ser un “hombre fanático”: “Le encuentro bastante agudo y sutil en la disputa, pero ciertamente no le atribuyo solidez. Me da la impresión de que padece confusas alucinaciones y pensamientos no bien explicados acerca de esas cuestiones que trata. En cuanto a la justificación, está claramente loco”. “Melanchton contra Servet, 1533-35”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, pp. 25-27.

<sup>702</sup> SERVET, “Respuesta de Servet a Ecolampadio”, en *ibid.*, vol. 1, pp. 13-14.

<sup>703</sup> Richard BERSTEIN, “La responsabilidad, el juicio y mal”, en Richard BERSTEIN, Georges KATES y Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001, p. 36.

silueta del teórico el espíritu de un “héroe épico”<sup>704</sup>; sería un héroe solitario y desarmado que se arriesga a la humillación e incluso la muerte (civil o física), pero que no tiene nada que ver con un fanático suicida o un redentor altruista. En el fondo, es alguien muy individual que no pretende seducir a las multitudes como un líder capaz de arrastrar y controlar a otros (y a la vez dejarse controlar); la libertad que asume para sí también la asume para los demás. Pero tiene tan hondas convicciones cívicas que no se aparta de la ciudad sino que se liga a ella mucho más que otros y con la intención de ser constructivo en ella.

En una época como la que vive Servet y que estamos tratando, en la que el debate se centra en la *ortodoxia*, es decir en discernir cuál es la opinión correcta para erradicar la opinión que no lo es (*heterodoxa*), los mecanismos habituales de resistencia a aceptar aquello que puede alterar nuestras convicciones se disparan y se arman de una violencia muy organizada. Servet con su interpretación teológica va a tocar a un punto muy sensible que altera muchísimo a todos los cristianos. Captando lo que significaba el ataque de Servet, escribe Melanchthon:

En cuanto a la Trinidad, bien sabes que siempre he temido que esto estallaría algún día. ¡Buen Dios! ¡Qué tragedias va a suscitar esta cuestión entre los que nos sucedan!<sup>705</sup>.

Como un joven inquieto por la religión, se acerca a las personas que consideraría más avanzadas en su época para promover una reforma de la Iglesia católica. Como secretario de fray Juan de Quintana (f. 1534), participó en un viaje con toda la corte de Carlos V (1500-1558) a Italia que culminaría con su coronación en Bolonia en febrero de

---

<sup>704</sup> WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, pp. 46-47, 73, 78, *passim*.

<sup>705</sup> “Melanchthon contra Servet, 1533-35”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, p. 26.

1528. Los fastos y el estilo de practicar la religiosidad que vio en este viaje le llevaría una decepción sobre las posibilidades de reformar la iglesia desde dentro y buscaría fuera de ella otras fuerzas y planteamientos para hacerlo. Quintana, que fue confesor del emperador, había estado vinculado a la protección de la iglesia católica tratando con las amenazas que le sobrevenían desde distintos frentes. Se había ocupado tanto de los problemas con los moriscos como con el tratamiento a los planteamientos erasmistas. Así mismo estuvo junto a Alfonso de Valdés (1490-1532) en la Dieta de Augsburgo de 1530 que tuvo por objeto tratar de conciliar el luteranismo con el catolicismo a través de las alas más moderadas de ambas tendencias. Quintana también estaba al día del tratamiento de los alumbrados y participó en la elaboración del Edicto de la Inquisición contra ellos (23 de septiembre de 1525). El padre de Servet, llamado Antón y notario de profesión, le habría puesto a su servicio en 1525<sup>706</sup>. Este contacto sin duda conectó al joven Miguel con todas las tendencias heterodoxas del momento que estaban resquebrajando la unidad que amparaba el Papado romano.

Pero conviene no perder de vista que la unidad de la Iglesia que está en riesgo es la que surgió en el siglo once como fruto de otra fractura, la que separó a la Iglesia ortodoxa de la Iglesia Romana<sup>707</sup>, es decir, el cisma de la iglesia de la Europa griega con respecto de la Europa latina.

A pesar de la amenaza que supone la Reforma para los papistas, y de que sean enemigos acérrimos, resulta inquietante que para condenar y perseguir a Servet estuvieran tan de acuerdo:

Sería deber de estos herejes de Alemania, luteranos o zwinglianos,

---

<sup>706</sup> ALCALÁ, “Servet: vida y muerte”, pp. XLV-L.

<sup>707</sup> ALCALÁ, “Las obras completas de Servet”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, p. XIX.



dondequiera que se halle, que se decidieran a castigarlo, si es que son tan buenos cristianos y evangélicos...pues que él no es menos contrario a la fe que ellos profesan que a los católicos, y en algunos lugares de esa obra nominalmente contradice a Lutero, a pesar de que está en tierra de luteranos<sup>708</sup>.

El autor de estas palabras, el nuncio del Papa en Alemania Girolamo Aleandro (1480-1542), promovió la condena de la obra de Servet por la Santa Sede y dio aviso a las autoridades españolas “para que se hagan proclamas e incendios del libro y de la estatua del hereje al modo de España”<sup>709</sup>. Este aislamiento que le obligaba a ocultarse y huir de todas partes, resultaba descorazonador para Servet y le llevó a plantearse marchar de Europa a América:

Aterrorizado y habiéndome exiliado, me escondí durante años entre extranjeros en dolida tristeza de espíritu. Sabiéndome joven, impotente y sin pulido estilo, casi abandoné mi causa, por no sentirme suficientemente fuerte...Atrasé mi proyecto y por la inminente persecución, como Jonás, suspiré por huir al mar, a una de las Nuevas Islas<sup>710</sup>.

Tanto a católicos como a protestantes les resultaba intolerable que se pusiera en cuestión la Trinidad. Podemos considerar que Servet se acercó a los círculos protestantes de Estrasburgo y de Basilea de buena fe, como el que se aproxima a los intelectuales más avanzados y progresistas de su época, un entorno donde alguien con sus inquietudes pudiera tener interlocutores y sentirse más acompañado en su indagación teológica. Acudió a Basilea y allí se alojó como huésped y discípulo en la casa de Johannes

---

<sup>708</sup> “Carta del nuncio en Alemania, Girolamo Aleandro, en la que delata a Servet (17 de abril de 1532)”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, p. 32.

<sup>709</sup> Ibidem.

<sup>710</sup> Citado en ALCALÁ, “Servet: vida y muerte”, p. LXVII.

Oecolampadius (Ecolampadio, 1482-1531), quien había sido colaborador de Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y era entonces el líder religioso de la ciudad. La relación se tensó pronto, y a partir de la publicación de sus obras *Siete libros sobre los errores de la Trinidad* (1531) y *Dos libros de diálogos sobre la trinidad* (1532), el entorno se volvió cerrado y hostil para él. Los cruces de cartas con él y entre los líderes religiosos del área germánica muestran un rechazo frontal a sus planteamientos, y a pesar de ello Servet insiste en mantener el diálogo. “Bien sabes tú”, le dice en una carta a Ecolampadio, al que pidió que fuera su maestro, “que yo no defiendo mis ideas tan irracionalmente para que se me haya que rechazar así”<sup>711</sup>. También trata de hablar con Calvino varias veces. Al recibir éste la obra de Servet, escribió en una nota que daba cuenta de ello que si Servet fuera a Ginebra no dejaría que saliera vivo<sup>712</sup>, algo que nos da idea del campo de fuerzas tan peligroso en el que Servet se estaba metiendo él solo, sin el aval de ninguna institución ni ningún poder político.

Lo relevante es que en este punto sale a relucir una actitud conservadora muy pareja a la católica para proteger a toda costa la unidad de la Iglesia y la ortodoxia dogmática. Los pastores en sus intercambios se recomiendan vigilancia para evitar que proliferen los herejes y que “a cualquiera le sea permitido esparcir entre el vulgo lo que se le antoje”<sup>713</sup>. En cuanto a cómo ha de afrontarse la interpretación teológica, el consejo de Melanchthon resume la actitud general para zanjar el asunto:

Nosotros omitidas las contiendas sobre vocabulario, retengamos fielmente la doctrina de la Iglesia y usemos sin ambigüedad la terminología

---

<sup>711</sup> “Respuesta de Servet a Ecolampadio”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, p. 15.

<sup>712</sup> “Carta de Calvino a Guillermo Farel, en la que condena a Servet (13 de febrero de 1546)”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, p. 52.

<sup>713</sup> “Carta de Ambrosio Blauer a Bucer (23 de diciembre de 1531)”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, p. 23.

usada y recibida en ella<sup>714</sup>.

### **La heterodoxia de los alumbrados**

La filosofía de los alumbrados consiste en dejarse en manos de la voluntad de Dios. En lengua vernácula, el castellano de la época, se referían a ellos como los “dexados” porque proclamaban el “dexamiento en Dios”.

Cuando les sobrevenían las tentaciones o los pensamientos pecaminosos, se dejaban en manos de Dios. No trataban de oponerse a ello con su voluntad sino que cedían este poder a la voluntad de Dios. Esta actitud no significa solamente que se sientan impotentes para gobernar sobre las tentaciones y los malos pensamientos; sino más bien que son capaces de reconocer y aceptar esta impotencia, y por ello la prescriben como algo benigno. Esta prescripción no significa algo forzado; es decir, no implica tener que podar las propias fuerzas para convertirse en alguien impotente y sometido a los arrastres de la vida, sino aceptar la fragilidad cuando ésta sobrevenga, aceptándola con naturalidad. Para Isabel de la Cruz:

Toda la vida del alma consistía en...que Dios hiciese su voluntad en nosotros, sin contradicción nuestra<sup>715</sup>.

Examinando este principio básico podemos pensar que esta doctrina moral ha logrado descubrir que lo dañino sería tratar de rebelarse contra ello, alimentando la fantasía de poseer un poder del que se carece y en consecuencia de tener que armarlo y fortificarlo para disimular sus limitaciones. Según los alumbrados, estos intentos son

---

<sup>714</sup> “Melanchton contra Servet, 1533-35”, en SERVET, *Obras completas*, vol. 1, p. 27.

<sup>715</sup> Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid, 1980, Apéndice III, “Sumario del proceso de Isabel de la Cruz”, p. 264.

vanos y poco recomendables:

[C]uando le manifestaron el templo a Cristo y Cristo dijo “no ha de quedar piedra sobre piedra” [se entiende] que todo edificio espiritual hecho por el hombre es nada y será destruido<sup>716</sup>.

Una persona sola no es capaz de actuar sobre sí misma con plenos poderes. No puede gestionar por su cuenta ni la modificación de su comportamiento ni de sus pensamientos, creencias y afectos, ni la sanción de sus actos. Todo ello supondría erigirse de forma fraudulenta y omnipotente en juez y parte. Los alumbrados reconocen estas limitaciones. Por ello son tan contrarios a los rituales externos y a cualquier estrategia humana para llegar a Dios y lograr su perdón, como los actos de penitencia<sup>717</sup>.

Al dejarse en manos de la voluntad de Dios, los “dexados” asumen que la voluntad humana es limitada y que querer agrandarla puede ser contraproducente. Aquí nos topamos con un hallazgo muy valioso que marca una diferencia esencial con otras ramas del cristianismo. Para los alumbrados la voluntad no es un instrumento de liberación moral ni desde luego el instrumento por excelencia; al contrario, para ellos significa una *atadura* para el alma que le impide a ésta acercarse a Dios. En el proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz (ca. 1540) puede leerse de boca de uno de sus denunciantes:

Decía el reo que todos suspendiesen su voluntad en Dios, de tal manera que se abandonasen a Dios y que ninguno hiciese su voluntad; y que los que hacían lo contrario estaban llenos de ataduras; que ninguno dijese las oraciones vocales, sino si alguno quería complacer a Dios, que se suspendiese

---

<sup>716</sup> Ibid., Apéndice III, “Sumario del proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz”, p. 250.

<sup>717</sup> Ibid., pp. 250-251.

o abandonase en Dios, suspendiendo todo acto de su voluntad<sup>718</sup>.

La voluntad de Dios, sin embargo, representa la omnipotencia a la que el hombre no tiene acceso y que no puede controlar. Entregarse a ella no es un acto de idolatría porque Dios está en una dimensión superior que no se puede alcanzar ni controlar. Por ello tampoco se le pueden pedir responsabilidades al individuo sobre sus actos cuando es a Dios a quien ha cedido su poder ejecutivo<sup>719</sup>.

Esta mentalidad tan heterodoxa en su ambiente puede comprenderse como reacción muy liberadora contra la inflación de voluntarismo que predominaba tanto entre católicos como entre reformados. Es una pieza que encaja mal tanto en una tendencia como en otra, lo que nos invita con curiosidad a indagar en su singularidad y en sus aportaciones. Según Antonio Márquez, la secta alumbrada ofrecía una “especie de autonomía o inmanencia interior” que se oponía a la heteronomía de la religiosidad tradicional, acentuada en la Iglesia de España por tener que actuar contra luteranos y comuneros<sup>720</sup>. Posterior pero ligado según Javier Roiz a este movimiento, en Francisco de Zurbarán (1598-1664) encontraríamos “un artista que rescata una sociedad sedimentada en valores y delicadezas de pensamiento; de esa *sensibilidad intelectual* que se descubre en España por primera vez y de un individualismo moderno que no cae en la trampa de la moral y la psicología del yo soberano”<sup>721</sup>.

Estamos hablando por tanto de un pensamiento muy avanzado que se desencaja de la grandilocuente y asfixiante realidad española. Una manera de pensar que no se deja arrastrar sin más por los movimientos europeos que se proponían dinamitar el poder del

---

<sup>718</sup> Ibid., p. 249.

<sup>719</sup> Ibid., p. 247.

<sup>720</sup> Ibid., p. 76.

<sup>721</sup> Javier ROIZ, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, p. 13.

papado en el que el imperio español tenía a uno de sus principales valedores.

En el ambiente hispano, los alumbrados se nos ofrecen como una reacción también ante el adelgazamiento de la espiritualidad sentida y humilde en favor de un creciente culto a la práctica exterior. Ellos desconfían del montaje social que pone en escena el motivo y aval de honra de ser *cristiano viejo*, lo que entonces era decir ciudadano de primera. El movimiento alumbrado nace y arraiga en una sociedad “que teme a lo nuevo y a la interiorización del yo como un nublado”<sup>722</sup>. Márquez insiste mucho en que los alumbrados eran así llamados como un mote maledicente por el pueblo:

La gente, el pueblo tradicional y pícaro, desencantado y malicioso, se burla de estos conatos de reforma a base de reforzar la piedad interior. El nombre nace así escarnecido y así sigue su curso acumulando infamias hasta llegar a nosotros<sup>723</sup>.

Todo ello ocurre cuando han pasado treinta y tantos años desde el Edicto de expulsión (1492) y tanto judíos como musulmanes son obligados a complacer a sus vecinos *vigilantes* —siempre delatores en potencia— siguiendo los rituales cristianos para evitar la persecución de la Inquisición<sup>724</sup>.

Frente al activismo de una filosofía moral centrada en la voluntad como es la calvinista, los alumbrados aconsejan quietud y espera. A Isabel de la Cruz, maestra y promotora de los primeros alumbrados, y a Pedro Ruiz de Alcaraz, su discípulo, les

---

<sup>722</sup> Ibid., p. 15.

<sup>723</sup> MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, p. 77. Que el llamarles alumbrados o dexados fuera una forma de escarnio popular lo indica el propio Alcaraz. Ibid., p. 76.

<sup>724</sup> Márquez señala: “Convertidos a la fuerza, tanto judíos como musulmanes, se ven obligados a practicar las ceremonias de una religión en la que no creen y a la que odian... Para la porción más escogida de este o estos pueblos subyugados, la *ecclesia spiritualis* era no sólo la salida lógica; era la única posible. Nos parece que es en este sentido como hay que entender la contribución de los conversos, tanto judíos como islámicos, a la formación del iluminismo en Castilla”. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, p. 89.

acusan como consta en las denuncias de sus respectivos procesos de permanecer “yertos” ante la hostia consagrada y no darse golpes de pecho<sup>725</sup>. Esta quietud externa manifiesta de forma muy plástica la suspensión de la voluntad (*dexamiento*) que requiere la vida espiritual, y nos hace presentir una idea que pondrá en palabras Miguel de Molinos (1628-1696) años más tarde: “es muy fácil mortificar al cuerpo por medio del espíritu, pero no al espíritu por medio del cuerpo”<sup>726</sup>. Incluso las palabras de la oración pueden ser un obstáculo entre el alma y Dios; las cautelas llegan tan lejos para proteger la fertilidad del espíritu que recomiendan que las oraciones sean mentales<sup>727</sup>. El mundo externo con sus movimientos y sus requerimientos temporales puede lesionar la libertad de los individuos, dejándolos “*atados*” a rituales y a objetos vacíos de espiritualidad<sup>728</sup>. El silencio y la quietud sin embargo parecen augurar una capacidad nueva y singular para ver lo que no es visible, como cuando se dice de Alcaraz “que hablando con una persona que vía o intuía su corazón como vía su propia mano”<sup>729</sup>.

La doctrina de los alumbrados se mueve en la sutileza y la discreción<sup>730</sup>. Para ellos es básico que el individuo no pueda construir su alma, algo muy distinto a lo que propone la filosofía cartesiana con sus voluntaristas y magníficas metáforas arquitectónicas, llenas de sabor a triunfo<sup>731</sup>.

Un punto muy relevante de esta filosofía de vida es cómo el “dexamiento” o

<sup>725</sup> Ibid., p. 132; Apéndice III, “Sumario del proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz” y “Sumario del proceso de Isabel de la Cruz”, pp. 255, 269-270.

<sup>726</sup> Miguel de MOLINOS, *Guía espiritual*, ed. de J. A. Valente, Barral, Barcelona, 1974, p. 82. Citado en: ROIZ, *El gen democrático*, p. 15.

<sup>727</sup> MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, Apéndice III, “Sumario del proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz” y “Sumario del proceso de Isabel de la Cruz”, pp. 253, 265, 272-273, 277.

<sup>728</sup> Ibid., pp. 252-253, 269-271.

<sup>729</sup> Ibid., Apéndice III, “Sumario del proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz”, p. 259.

<sup>730</sup> “Melchor Cano no exageraba cuando los calificaba de ‘discípulos de doctrina secreta y de rincón’”. Ibid., p. 137.

<sup>731</sup> René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción del francés y prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, Buenos Aires, 1975, pp. 49-51. Véase cap. 5, p. 157.

suspensión de la voluntad alcanza a las capacidades intelectuales. Isabel de la Cruz, al parecer, siempre según sus denunciantes y sus confesiones ante la Inquisición, consideraba que había que leer la Biblia sin una actitud inquisitiva, aceptando que habrá pasajes que no entenderemos. Y que ésta no podía explicarse como una lección:

La rea decía a cierta persona que leyese la Biblia y los Evangelios y las Epístolas; y que aquellas cosas que no entendiase que no tuviese curiosidad de entenderlas, sino que las leyese con cierta simplicidad de ánimo...Confesó la rea que decía que los hombres eran curiosos en escrutar la Sagrada Escritura, cuando lo que deberían hacer era verla en humillación y no en escrutación, y que escrutarla era defecto; que la leyesen en espíritu<sup>732</sup>.

Con todo ello se percibe que el contacto con las Escrituras es más hondo y menos mistificador. Márquez expone en su estudio que si bien la Biblia era la referencia básica de los alumbrados, no parece que la manejaran completa; sobre todo citan los Evangelios y las cartas a los apóstoles, pero no el Antiguo Testamento. Este *dexamiento* es algo que resulta muy sorprendente tratándose de un movimiento contrario a la iglesia oficial y contemporáneo a la reforma de Lutero, que había centrado gran parte de sus esfuerzos en la recuperación de la Biblia de las manos mediadoras de Roma, una recuperación que suponía una verdadera revolución política de amplias consecuencias a largo plazo.

Con los datos sociológicos que nos aporta el versado estudio de Márquez sabemos que los alumbrados no eran una secta de “ydiotas y sin letras”, como les acusaban muchos, es decir, de personas simples y sin cultura. Todos procedían de familias judías y se habían criado en entornos palaciegos como miembros de la pequeña burguesía al servicio de una nobleza que de algún modo les daba cobijo; especialmente en el entorno

---

<sup>732</sup> MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, Anexo III, “Sumario del proceso de Isabel de la Cruz”, p. 262.



de los riquísimos y poderosos Mendoza de Guadalajara. Este perfil urbano y palaciego desmiente el prejuicio de que su doctrina fuera la ocurrencia de personas analfabetas y exaltadas<sup>733</sup>. Más bien todo lo contrario. Aunque no pudiera compararse su formación con la de representantes contemporáneos de la iglesia oficial<sup>734</sup>, eran gente “de fina sensibilidad y de una sutileza incapaz de ser percibida por el pueblo”<sup>735</sup>. Que no quisieran leer la Biblia ni como los escolásticos ni como los erasmistas, considerándola objeto de erudición y análisis, nos está diciendo algo más y de mucho valor. Para los alumbrados, parece ser, la Biblia no era “ese Papa de papel”<sup>736</sup> en que se había convertido para los luteranos.

Como para Servet, la sabiduría de Dios no estaba encerrada en las letras de las Escrituras. Incluso el Corán podría albergar un concomimiento que habría que saber recibir<sup>737</sup>. Esto es algo impensable para un reformador del norte. En ello notamos cómo los alumbrados, al igual que Servet son figuras que emergen de un entorno muy rico y mezclado<sup>738</sup>. Una minoría tan llena de contradicciones como de sabiduría, incapaz de acercarse (Servet lo intentará y fracasará) ni de aceptar la pureza ascética y la rigidez moral e intelectual de sus colegas del norte.

### **Sueños contados por hombres despiertos**

Comienza la Segunda Parte del Quijote con su protagonista sentado en la cama

---

<sup>733</sup> Ibid., pp. 124-129.

<sup>734</sup> Ibid., p. 125.

<sup>735</sup> Ibid., p. 129.

<sup>736</sup> Ibid., p. 114.

<sup>737</sup> Ibid., pp. 97-98, 114. Márquez señala que “tal vez sea éste el único texto de carácter universalista o ecuménico de toda la literatura de la época”. Ibid., p. 98. A este respecto conviene recordar las menciones que realiza Servet a Mahoma y al Corán, como hemos señalado más arriba.

<sup>738</sup> En el caso de los alumbrados, “un medio católico, franciscano, reformista y profundamente semitizado”, según Márquez. Ibid., p. 94.

recibiendo la visita del cura y el barbero, que habían pasado un mes sin verle para no recordarle todas las cosas pasadas.

En la charla parece evidente que Don Quijote ha recuperado el juicio. Habla de todos los temas con discreción y sin despropósitos. El ama y su sobrina no dejan de dar gracias a Dios por la mejoría, pero parece que no todos los contertulios están tan satisfechos con esta comprobación. Tratando de sondear si se ha recuperado de verdad de su locura gracias al reposo y los cuidados del ama y la sobrina, el cura, no sin cierta malicia y en contra de lo acordado para no herirle, saca un tema que sabe que puede enardecer los impulsos dormidos del buen Alonso Quijano. Le habla del peligro del Turco, que al parecer bajaba con un ejército poderoso, y de las medidas que había tomado el rey al respecto, reforzando las costas de Sicilia, Nápoles y Malta. Siguiendo la conversación, Don Quijote se explaya ingenuamente en consejos al Rey y en recordar los tiempos dorados de la caballería, de la que él sigue sintiéndose parte. Para el cura, sin embargo, todas esas historias y personajes no son sino ficción, “sueños contados por hombres despiertos, o, por mejor decir, medio dormidos”<sup>739</sup>.

Para el cura esta afirmación es una forma de quitarle todo el crédito y valor a las convicciones de Don Quijote, que no estaría sino intentando vivir en un mundo ilusorio, de valores desmesurados y personajes de cuento, una ficción que nada tenía que ver con la realidad contante y sonante. Una vida que podría ser aceptable como diversión pero no como algo en lo que se pueda creer de verdad.

Cervantes pone en su boca una expresión sabia y evocadora: son “sueños contados por hombres despiertos”; en ella el mundo del sueño y de la vigilia aparecen como

---

<sup>739</sup> Miguel de CERVANTES, *Segunda parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha* (1615), edición de John Jay Allen, Cátedra, Madrid, 1987, cap. 1, p. 36.

fragmentos irreductibles que pueden convivir siempre y cuando cada uno sepa quedarse en su sitio. Ahora bien, cuando el sueño se infiltra en el estado de vigilia, y los hombres despiertos hablan de sus sueños, aparece ese mundo privado y deforme que separa al Quijote del resto, un estado incomprensible para muchos porque tiene la fachada de lucidez y el corazón de pura fantasía<sup>740</sup>. Por eso lo llamarán *locura*.

La intromisión de la ensoñación incluso reblandece el estado de vigilia; así se corrige el cura sobre la marcha y dice “despiertos, o por mejor decir, medio dormidos”. Un estado de dormivela en el que todo el *self* del individuo tiene su oportunidad de expresión.

Aparece en este episodio, y en realidad en toda la novela, este hiato entre el sueño y la vigilia, que es fundamental para comprender mucho de lo que está en juego en las condenas a los alumbrados y en la compostura del nuevo ciudadano que trae consigo el calvinismo. La separación del sueño y la vigilia y el temor a que se mezclen es lo que lleva al cristianismo de las iglesias oficiales, tanto la católica como las protestantes, a mantener separadas la inspiración mística y los dogmas de fe. Eso es lo que explica que los maestros del pensamiento dialéctico estén tan empeñados en cavar zanjas difíciles de salvar entre la imaginación y los afectos. Ignoran que esas zonas psíquicas se alimentan de experiencias fronterizas, llenas de imágenes en parte internas y movidas también en parte por fuerzas externas. Para los dialécticos, la *razón* queda enaltecida como un resorte individual capaz de moverse a sí mismo y de poner en palabras tanto sus hallazgos como las eventualidades de su funcionamiento.

La tensión entre lo privado y lo público que implican estos dos polos —algo tan

---

<sup>740</sup> Sus contertulios y observadores no dejan de sorprenderse de lo bien que razona Don Quijote. Y el propio Quijote se esfuerza en darles muestras de que entiende bien lo que le dicen y no está *ido*.

fundamental para los grupos humanos preocupados por la ortodoxia y la disciplina— ya está clara en la expresión de Heráclito:

Los hombres, cuando duermen, habitan su mundo privado; cuando despiertan, habitan el mundo común, el mundo del *logos*<sup>741</sup>.

La lectura de Antonio Márquez sobre la filosofía de los alumbrados discurre por estos senderos sutiles. Vamos a detenernos en ella unos momentos por lo que aporta a nuestra investigación su reflexión sobre este punto tan central.

Para Márquez los alumbrados fueron una secta<sup>742</sup> mística. Como tal, el lugar de la fe lo ocupaba la *experiencia*. Sus experiencias espirituales, fuera de la rutina y los aspavientos del cuerpo del culto ordinario, se fundaban en la oración mental, una oración “sin ruido de palabras” como diría Miguel de Molinos (1628–1696)<sup>743</sup>. Igualmente eran partidarios de leer la Biblia *en espíritu*, sin atender tanto al texto como a recibir sus enseñanzas. Estas experiencias vividas en *dexamiento*, es decir, con el juicio suspendido, resultan, como las de cualquier místico, inefables. Márquez nos dice que son inefables en el momento en que se están produciendo, pero luego sí pueden ser narradas y de hecho la literatura mística es un género abundante. La dificultad de Márquez para aceptar lo que él percibe como una contradicción en los alumbrados tiene mucho que ver con la reflexión de Tommaso d’Aquino (1225-1274) acerca de un pasaje de San Pablo muy querido por los alumbrados, como el mismo autor indica. Aquel que dice “El hombre espiritual no puede ser juzgado por el hombre animal”. Comentando este texto Aquino

---

<sup>741</sup> Citado en: José Eduardo PÉREZ VALERA, *Una nueva lectura del Quijote*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Religiosas, México, 1994, p. 36.

<sup>742</sup> En el sentido sociológico, puntualiza el autor. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, p. 135.

<sup>743</sup> Miguel de MOLINOS, *Guía espiritual*, edición preparada por Santiago González Noriega, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 79.

escribe:

El hombre despierto (*vigilans*) juzga correctamente que él está despierto y que otro duerme; pero el hombre dormido no tiene un juicio correcto ni de sí mismo ni del que está despierto... Por esta razón el hombre espiritual no puede ser juzgado por el hombre no espiritual como el hombre despierto no puede serlo por el que duerme<sup>744</sup>.

Considerando el dexamiento como una forma *absoluta* de despojarse de las capacidades conscientes, Márquez se pregunta cómo lo comprendido en ese estado puede luego traducirse en términos propios de la vigilia: cómo puede ponerse en palabras, darle forma de conocimiento y hacerse público. Este hacerse público no es algo menor, pues es lo que convierte el dexamiento en una herejía<sup>745</sup>.

La teoría del dexamiento nos lleva al silencio absoluto, a la absoluta ignorancia, al trance o al éxtasis metodológico. ¿Cómo salir de él? ¿Cómo expresarse? He aquí la contribución capital del iluminismo y su suprema contradicción. En más de un sentido es la misma contradicción del cartesianismo. Después de llevarnos por una serie de negaciones metodológicas (no pensar en nada) al vacío de la inteligencia, algo nuevo y profundo irrumpe en la mente del hombre totalmente abandonado o dejado: la experiencia. Pero si esta experiencia no es cognoscitiva y la mente está desprovista de todo resorte crítico, ¿cómo calificar este nuevo elemento?<sup>746</sup>

Su lectura del significado del dexamiento es muy radical; la comprende como un estado de pura letargia, sin mezcla alguna de consciencia lúcida, y sobre todo como un *punto culminante* al que aplica palabras grandiosas: “éxtasis”, “silencio absoluto” o

---

<sup>744</sup> Tommaso d'Aquino, citado en MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, p. 170.

<sup>745</sup> Ibid., p. 177.

<sup>746</sup> Ibid., p. 172.

“absoluta ignorancia”. En este paisaje de gigantes, tampoco se aprecia como algo relevante la diferencia que pueda suponer la forma de llegar a ese estado, si es inducido voluntariamente o no. Por eso dice que lo que entonces se trataba de lograr mediante la mística ahora se busca con las drogas<sup>747</sup>. Márquez equipara el estado del dexamiento con el de la duda metodológica cartesiana, tan guiado por la voluntad, como sus propias palabras indican (“después de *llevarnos* por una serie de negaciones metodológicas al vacío de la inteligencia...”<sup>748</sup>). ¿Acaso no le está reconociendo demasiados poderes a la consciencia aceptando que puede apagarse del todo y dejar la escena sumida en el vacío y el silencio “absolutos”? Y más aun, ¿no es ya de por sí significativo que equipare la no consciencia con el vacío y el silencio?

Lo relevante para nuestro estudio es que en el corazón de la contradicción que él percibe en todo ello asoma la resistencia a aceptar que del humus de la letargia pueda aflorar un conocimiento genuino sin que medie el papel director del juicio crítico:

El iluminismo podría significar y de hecho ha significado una gran contribución en el campo del conocimiento religioso, cuando se limita a explicitar verdades ya conocidas empírica o trascendentalmente. Su misión como la de la poesía, parece ser la de nimbar o vidriar la realidad, no descubrirla ni explicarla, que es la función propia del conocimiento y su lenguaje<sup>749</sup>.

De esta forma la letargia queda desvaída como un recurso selecto que enaltece la realidad, eso sí, pero que carece de capacidad para fundar nuevos conocimientos. En su favor (¿o en su contra?) podríamos decir que Márquez sólo se refiere a los momentos

---

<sup>747</sup> Ibid., p. 173.

<sup>748</sup> Ibid., p. 172. Énfasis añadido

<sup>749</sup> Ibid., p. 177.

cumbre de exaltación absoluta, y no tanto a la letargia cotidiana que experimenta cualquier persona y que los teóricos más perceptivos y entrenados logran aprovechar para ampliar su conocimiento de la realidad. Nos referimos a la importancia de la *receptividad*.

Este componente benigno del pensamiento no sería exactamente este estado de “euforia” y “anestesia” ni de “fotismo” que Márquez, atribuyéndoselo a los alumbrados, entiende como el efecto del dexamiento de la voluntad y del entendimiento respectivamente<sup>750</sup>. Él interpreta todo el sentido de su filosofía en clave platónica como una huida del mundo hacia dentro, hacia el interior del individuo para buscar ahí el Reino de Dios. Una huida *completa* de la realidad, pues los alumbrados proclaman el quietismo y para Márquez la realidad “es radicalmente movimiento, dialéctica, progreso o escatología”<sup>751</sup>. Para ellos, dice Márquez, “la esclavitud es lo concreto, la existencia, lo orgánico, lo consciente, lo intencional, lo conocido”<sup>752</sup>.

Haría falta por nuestra parte un estudio mas amplio, de modo que nuestras apreciaciones son por el momento unas primeras conjeturas. De las denuncias recopiladas en los Sumarios contra los tres personajes principales del grupo de los alumbrados, se percibe algo más sencillo y menos radical (aunque en otro sentido lo es mucho). Isabel de la Cruz considera que las oraciones vocales y los rituales sólo son medios para acercarse a Dios, pero sólo eso, medios. El acercamiento a Dios requiere algo más que esa parafernalia ritual y aprendida que puede llevarse a cabo sin que el espíritu esté orando. Los que se queden sólo en esa parte no lograrán acercarse a Dios, y

---

<sup>750</sup> Ibid., p. 203.

<sup>751</sup> Ibid., p. 207.

<sup>752</sup> Ibid., p. 199.

eso que era un medio se convertirá en un obstáculo<sup>753</sup>.

La actitud de los alumbrados, reuniéndose en sus “conventículos” sin querer hacer una nueva iglesia con sus valores ni arrastrar a nadie hacia a ellas<sup>754</sup>, nos revela una grupo de personas que desean vivir sus creencias de forma más intensa. Ellos van más allá de toda la carcasa de gestos que está imponiendo la Iglesia oficial y que el pueblo ha de aceptar como muestra inequívoca de ser buen cristiano.

Un grupo que sin plantar cara a la Iglesia oficial se reunía discretamente en torno a una mujer y se planteaba otra forma de vivir el cristianismo, quitándose de encima esas rutinas que no eran sino “jugar con el cuerpo en la Iglesia”<sup>755</sup>, y resultó desde luego algo muy inquietante. Ellos querían cultivar algo que no se ve desde fuera, y por tanto no se puede vigilar. Su forma de vivir ese mundo interior, destronando al yo voluntarioso y crítico y aceptando la frustración del pecado, es aún más difícil de tragar<sup>756</sup>.

Tal vez una forma de deslucir su aportación sea el considerarlos como una reacción pendular a la moral tradicional, una imagen suya en negativo; si ésta predica el rigor de la razón y la voluntad para gobernar el alma y comprender la fe, la doctrina de los alumbrados sería una forma de irracionalidad que niega todo el valor de lo mundano en busca del trance de la voluntad.

### **El ídolo de la Trinidad y la intermediación**

El avance que está trayendo la Reforma consiste en descubrir para los individuos la posibilidad de sacarse de sí el gran poder que la Iglesia católica ha tenido como

<sup>753</sup> Ibid., Apéndice III, “Sumario del proceso de Isabel de la Cruz”, p. 268.

<sup>754</sup> “[N]o hay alumbrados aislados, como no hay multitudes entre ellos”. Ibid., p. 215. Por su parte Isabel confesó que no quería contar sus descubrimientos por no perjudicar a los demás porque eran “cosas espirituales de alta contemplación”. Ibid., Apéndice III, “Sumario del proceso de Isabel de la Cruz”, p. 275.

<sup>755</sup> Ibid., Apéndice III, “Sumario del proceso de Gaspar de Bedoya”, p. 287.

<sup>756</sup> Márquez considera que al aceptar las tentaciones esta doctrina “deja a los instintos sin defensas racionales”. Ibid., p. 188.



mediadora entre ellos y Dios. La revolución se está efectuando en el mundo interno de los individuos, alterando su modelo de gobierno, sus autoridades, la forma de relacionarse con ellas, sus creencias. Es un cambio de gran alcance que tiene sus manifestaciones externas, pero que sobre todo debe realizarse internamente para que los cambios políticos e institucionales tengan efecto.

Los intermediarios se convierten automáticamente en sospechosos. Lo son para los reformadores por ser posibles agentes o sustitutos de la tiranía romana. Y lo son para los papistas por querer destruir su papel de gestores únicos. En ambos bandos, en todo caso, el cuidado de la ortodoxia es una tarea principal. Para todos la Biblia se convierte en un objeto codiciado que genera poder. Al ser algo tan frágil y valioso, el deseo de poseerla se manifiesta en las estrategias para controlar lo que tiene de *objetivo*; y aquí la lengua en que está escrita es el objeto de grandes acciones. La Biblia latina servía para que la Iglesia de Roma pudiera controlar su interpretación en un ambiente en el que la mayoría de las personas desconocía el latín por ser analfabetas o no tener estudios superiores. Así que los humanistas emprenden el camino hacia los orígenes y estudian los textos originales en hebreo y en griego. Y, de vuelta al presente, los reformadores promueven su traducción a las lenguas vernáculas pero ya sin pasar por la versión latina. En este intenso vaivén, cargado de poderes enfrentados y nuevas autoridades, conviven la fidelidad al texto original, sólo apto para las personas más cultas y entregadas a su estudio, con la necesidad de popularizarlo para que todo el mundo pueda leerlo por su cuenta y sacar sus propias conclusiones.

En esta gran gesta emancipadora que protagonizan grupos muy variados, el librarse de la idolatría es un tema central. La idolatría significa aferrarse a un objeto concreto que se puede ver y tocar, creyendo que en él se concentra la presencia de Dios. Para Calvino la idolatría tenía que ver con adorar imágenes externas, lo que incumplía el mandato de

no poder representar a Dios. Tampoco acepta que se adoren imágenes de santos o de la virgen. En el mundo externo la única presencia exterior de Dios aceptable es la de Cristo.

La reflexión de Servet discurre por senderos más sutiles. Como para los alumbrados, para él el mundo interno es el protagonista de la vida espiritual, y en él los objetos son objetos de pensamiento. La idolatría consiste desde luego en adorar imágenes, pero Servet va más allá y ve que en la figura de Cristo como hijo de Dios puede haber un gran peligro. Con esta prevención, dedica todos sus esfuerzos a tratar de encajarla en su pensamiento. No es casualidad que para los alumbrados pensar en Cristo no fuera recomendable y lo desaconsejaban, pues podía perturbar el alma. Siendo todos ellos niños de familias conversas no resulta tan extraño que les pudiera resultar difícil aceptar la *encarnación* de ese Dios inefable de su tradición. Si los alumbrados le prestaban la mínima atención<sup>757</sup>, el caso de Servet parece ser el opuesto. No hace otra cosa que pensar en ello tal vez para poder asumir sin desgarros la idea de que un hombre pueda ser hijo de Dios<sup>758</sup>.

La polémica entre Servet y sus opositores se centra básicamente en su noción de la Trinidad. Para Servet la Trinidad es una concepción extrabíblica elaborada a partir del Concilio de Nicea (325). El que no tenga base en las Escrituras es su principal baza para

---

<sup>757</sup> Ibid., pp. 150-151. Márquez subraya la cercanía de los alumbrados con Servet en este punto: “Si hay algo que distinga a los alumbrados dentro de las corrientes de la Reforma es esta ausencia de Cristo en sus doctrinas...El que siempre haya habido dudas sobre el trinitarismo de Valdés y el que nuestro otros gran heresiarca (Miguel Servet) sea uno de los padres del unitarismo moderno, son datos que no deben despreciarse tratándose de figuras procedentes de un medio profusa y profundamente semitizado”. Ibid., p. 150. Alcalá, por su parte, desvincula el antitrinitarismo de Servet con cualquier posible conexión judía: “La posición servetiana acerca de la Trinidad nada tiene que ver, en principio, con postularse casta judía, pues antitrinitarios y unitarios de todo tipo, pero no judíos, los ha habido y los hay en abundancia. El bien matizado antitrinitarismo servetiano radica en una lectura radical de los textos bíblicos y de los escritores cristianos anteriores al Concilio de Nicea del año 325”. ALCALÁ, “Servet: vida y muerte”, en *Obras completas*, vol. 1, p. xxxv. Según este autor: “En un judaísmo religioso de Servet, tanto teórico como ritual, que también se han supuesto ligeramente, no ha ni que pensar: toda su teología, ortodoxa hasta los tuétanos en este campo, estriba en proclamar la superación cristiana de todo judaísmo y de las prácticas exteriores como ceremonias de tufillo judío que hay que eliminar”. Ibid., p. XXXI.

<sup>758</sup> “Respuesta de Servet a Ecolampadio”, p. 15.

desprestigiar esta idea que hermana a los cristianos tanto de la iglesia católica como de las iglesias reformadas. ¿Qué es lo que tiene de inaceptable?

Servet considera que la noción de “persona”, tal y como la entienden los trinitarios, conlleva entender a Dios de una forma inadecuada, despedazando su unidad y por ende haciendo caer a los cristianos en un politeísmo inaceptable. Estas manipulaciones le resultan aberrantes. En su confianza de pensador, no cesa en su empeño de resolver este escollo tan trascendental para sellar su fe cristiana mediante el estudio y las palabras. Un esfuerzo que en su dramática polémica a muerte con Calvino resultará un gesto lleno de patetismo. Persona, apunta Servet, no ha de comprenderse como una entidad invisible, incorpórea y eterna. De ser así, desde la eternidad habrían existido tres entidades simultáneas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; tres entidades como tres fantasmas en los que creer convirtiendo a los cristianos en triteístas, o lo que es lo mismo, en ateos.

Verdaderamente son ateos todos los trinitarios. Porque, ¿qué otra cosa es *ser sin Dios* que el no poder ni siquiera pensar en dios sin que se interfieran amenazantes en nuestra mente esas tres entidades que nos confunden y nos hacen enloquecer cuando pensamos en él?<sup>759</sup> ... Son verdaderos triteístas y verdaderos ateos, pues no admiten un solo Dios, sino un Dios tripartito y acumulado. Tienen un Dios connotativo, pero no absoluto. En realidad, tienen dioses imaginarios, delirios diabólicos<sup>760</sup>.

Para restaurar la comprensión original de Cristo, Servet trata de entenderlo como lo harían los primeros conversos y nos dice que para ellos “persona” tiene el sentido de rostro:

Tanto en las Escrituras, como en otras partes, se llama siempre

---

<sup>759</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 60 (I, I). Cursiva en el original.

<sup>760</sup> Ibid., vol. 1, pp. 57-58 (I, I).

persona al aspecto externo de un hombre, a su rostro, a su representación, como cuando decimos de alguien que su persona es hermosa... Para los hebreos la cosa está clara: ellos llaman persona a lo que nosotros llamamos rostro<sup>761</sup>.

Aplicar al término persona un contenido metafísico supone un abuso; y al aplicar tal acepción a Dios diciendo que en él confluyen tres personas implica desmembrarlo<sup>762</sup>, como si de él pudieran distinguirse tres elementos, o fuera el conjunto de los tres, en cuyo caso incluso podría decirse que hay “una cuaternidad”<sup>763</sup>.

Servet retoma la comprensión clásica de persona, basada en su etimología, que toma tal vez del humanista Lorenzo Valla (ca. 1406–1457): persona vendría de *personare*, “sonar a través”. Así esta palabra latina que sirve de origen al término en muchas lenguas europeas, “persona”, se refería a la máscara que usaban los actores en las obras de teatro para cubrirse el rostro y interpretar a los distintos personajes. Este origen es un aspecto que interesó a Arendt en uno de sus escritos<sup>764</sup>. Cada máscara cambiaba según la obra que se representara para dar la apariencia adecuada ante los espectadores del personaje que se tratara en cada caso. La voz del actor —“su voz real, no velada” subraya Arendt— salía a través de un gran orificio, y de ahí viene “persona”, “per-sonare”, “sonar a través”.

### **Las máscaras para los intérpretes**

Para Arendt las máscaras eran los roles que la sociedad nos asigna y cómo nos presentamos ante los demás; a diferencia del *self* interno o la voz de la conciencia, que la

---

<sup>761</sup> Ibid., vol. 5, pp. 186-187 (I, III).

<sup>762</sup> Ibid., vol. 5, p. 186 (I, III).

<sup>763</sup> “Pues tienes cuatro imágenes, ya que la cuarta es la imagen de la esencia, pues es imprescindible, para entender la esencia, abstraerla de alguna imagen”. Ibid., vol. 5, p. 59 (I, I).

<sup>764</sup> Agradezco esta valiosa sugerencia a Jorge Loza-Balparda.

mayoría considera un componente fijo, los roles son flexibles, intercambiables, algo que varía según el momento sin crear confusión a los demás. Por ejemplo, la misma mujer que sus amigos conocen como médico podría presentarse ante ellos sirviendo bebidas como anfitriona de una fiesta, en lugar de cuidando de los pacientes, y eso no causaría la menor sorpresa ni dejarían de saber quien es. Con esta reflexión la personalidad sería aquello que los demás ven de nosotros, un componente de nuestra identidad que sin embargo no admite una comprensión fija —puede cambiar con el tiempo o según el momento— ni exhibe todo lo que somos. Dentro, insinúa Arendt, queda la voz del actor que sale al mundo exterior a través de una máscara, es decir, a través de una capa protectora que le sirve de mediadora y que le permite conservar su carácter genuino.

Esto es lo más relevante para comprender el alcance de la comparación de Servet. Las máscaras pueden ser calificadas y clasificadas, les podemos asignar nombres concretos y nos permiten hacernos una idea más o menos estable de los demás e incluso de nosotros mismos, pero el foro interno que se expresa (o no) a través de ellas conserva su desnudez; una desnudez “identificable” como la voz de los actores pero no “definible”. Algo que Arendt entendía como una protección a su libertad, no tanto porque evita que los demás pudieran atraparla en una definición de quién era, que también, sino porque evita que ella misma pudiera creerse que *es* lo que *no es*<sup>765</sup>. En realidad los dos peligros están muy relacionados. Si confundimos la identidad de alguien con la máscara que porta caeríamos en una metonimia. Esta operación mental tiene la virtud de reificar la identidad de las personas y hacerlas más asequibles a nuestras previsiones y en definitiva a nuestro control; pero con esta identificación espuria, la voz

---

<sup>765</sup> Hannah ARENDT, *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 45-46. El escrito que aparece como prólogo en esta publicación corresponde al Discurso que pronunció su autora con ocasión de recibir el premio Sonning de Dinamarca (Copenhague, 18 de abril de 1975).

de esa persona, más que protegida, quedaría atrapada dentro de una cobertura que para nosotros tendría un orificio cada vez más cerrado.

Cuando Servet trata de matizar el significado de la Trinidad acudiendo a este significado de persona está tratando de proteger la identidad de Dios, completamente fuera del alcance de la inteligencia humana, de una operación metonímica. La personalidad de Dios sería la forma en la que él se presenta ante los hombres en el *escenario corpóreo de la vida*, donde operan las medidas y los intervalos de tiempo de los que Dios es ajeno<sup>766</sup>. Para Servet todo el conocimiento se funda en una percepción sensorial, y concretamente en la visión. En ello es fiel a Aristóteles<sup>767</sup>, aunque critique su mala influencia en general sobre la comprensión de la teología. Para Servet, los cristianos que intentan entender la Biblia desde la filosofía griega, y no en sí misma, son “teosofistas” y no verdaderos teólogos<sup>768</sup>. El papel de Aristóteles en todo ello ha sido nefasto:

Esta peste filosófica nos ha sido producida por los griegos, pues...son los más entregados a la filosofía y nosotros, pendientes de su boca, nos hemos hecho también filósofos <sup>769</sup>...Es sorprendente que nosotros busquemos la sabiduría de Aristóteles, más que la de Dios, y fijemos nuestra atención en él con absoluta diligencia de manera que excusamos sus palabras. Si él estaba entre tinieblas, ¿cómo puede darnos luz?<sup>770</sup>.

Y abundando más en ello, termina afirmando:

Dos pestes gravísimas nos han quitado a Cristo: el fermento de

---

<sup>766</sup> SERVET, “De los errores de la Trinidad”, p. 304.

<sup>767</sup> Ibid., pp. 207-208. SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 191 (I, III).

<sup>768</sup> Miguel SERVET, “Cinco libros de declaración sobre Jesús el Cristo hijo de Dios”, en *Obras completas*, vol. II-1, pp. 15, 25.

<sup>769</sup> SERVET, “De los errores de la Trinidad”, p. 227.

<sup>770</sup> Ibid., p. 299.

Aristóteles e ignorar la lengua hebrea<sup>771</sup>.

Dios creo una manifestación de sí mismo por medio del *logos*; esta manifestación es a la vez la Palabra, por la que fue conocido de forma imperfecta, pues mostraba a Dios como si fuera a través de las celosías de una ventana; y es Cristo, por quien ya puede contemplarse a Dios sin obstáculos.

Cristo permite conocer a Dios de forma completa; él es el rostro de Dios ofrecido a la visión de los hombres. Gracias a su venida al mundo, quedan atrás las elucubraciones acerca de si Dios es corpóreo o incorpóreo. Este tema que preocupaba a Maimónides<sup>772</sup>, ya no es fuente de duda o perplejidad:

Por lo que se refiere a nosotros, todo eso está a nuestro favor, pues toda esa perplejidad desaparece fácilmente por el Cristo, quien es verdaderamente rostro, imagen, efigie y figura de Dios que realmente contiene en sí formas corpóreas. Él es el Dios de los dioses y el Dios de los ángeles<sup>773</sup>.

Para los hombres hay una secuencia temporal en el conocimiento de Dios; primero solo *ven* a Dios a través de la Palabra, “palabra corporal” la califica Servet<sup>774</sup>. Después adquieren el privilegio de *verlo* a través de Cristo cuando éste ha nacido. Pero para Dios no hay pasado, presente y futuro<sup>775</sup>, de modo que la Palabra y Cristo existen desde toda la eternidad y su origen es simultáneo. Como dice el comienzo del evangelio de Juan, en el inicio era el *logos*. Y el *logos* de Dios tiene la capacidad omnipotente de crear lo que

<sup>771</sup> Ibid., p. 366. Se trata de una nota escrita al margen. Ángel ALCALÁ, “La formación de Servet y su enfrentamiento antitrinitario”, en *Obras completas*, vol. II-1, p. XXIX.

<sup>772</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 181 (I, III).

<sup>773</sup> Ibidem.

<sup>774</sup> Ibid., vol. 5, pp. 206-207 (I, III).

<sup>775</sup> Ibid., vol. 5, p. 97 (I, II, II); SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, pp. 248-249.

dice sólo con pronunciarlo. En él, pensamiento y acción están fundidos de tal manera que la ejecución de la voluntad es, más que instantánea, idéntica (querer que algo sea *es* hacer que algo sea). Es decir, omnipotencia. Una omnipotencia que cuando la ejercen los hombres es magia automática. La palabra divina es importante:

La forma de este hombre estaba desde la eternidad engendrada en Dios sin ninguna distinción real. Engendrarlo era en Dios lo mismo que pensar esa generación y simultáneamente realizarla: era constituir esa generación en tendencia a la generación misma, como proyectar una ciudad implica la tendencia a edificarla<sup>776</sup>. Lo que Dios pronunció al decirlo, eso era el Cristo. Hablando lo pronunció, y manifestó lo que estaba en su concepto interno, creando todas las cosas por su mera pronunciación<sup>777</sup>.

De ese modo Servet sella una identidad indivisible entre Dios, su Palabra y Cristo, que serían distintas facetas o manifestaciones o funciones de una esencia única.

Cuando se menciona que Cristo sea hijo de Dios se quiere decir que nació en un tiempo y de un padre y de una madre<sup>778</sup>. Eso es lo que significa para cualquier persona la palabra hijo. Servet considera que la palabra de Dios no se dirige a “filósofos expertos en hipostasis, sino al pueblo, a niños y a mujeres”<sup>779</sup>; se expresa de modo que todos ellos pudieran entenderlo. Para aproximar la realidad espiritual a la comprensión humana en ocasiones es necesario recurrir a metáforas. Las Escrituras pueden sugerir evocaciones que van más allá de su significado inmediato. Como hemos visto, Servet acepta la complejidad del significado de las Escrituras pero advierte que no debe escamotearse el sentido inmediato que tenía para las personas que las recibieron. Por ello hay que

---

<sup>776</sup> SERVET, “Apología contra Melanchton”, p. 173.

<sup>777</sup> Ibid., p. 184.

<sup>778</sup> SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, pp. 154-155, 221, 247.

<sup>779</sup> Ibid., p. 258. La misma idea también en *ibid.*, pp. 150, 155.



conocer y tener en cuenta los hechos históricos<sup>780</sup>. Sus críticas a los teólogos filósofos, que él califica continuamente de sofistas, se deben a que no consiente que se invada el significado natural de las Escrituras con términos filosóficos ajenos a ellas. Se trata de palabras a las que dotan de una vida “espectral”<sup>781</sup>. Ésta es una operación inaceptable porque confunde la espiritualidad divina con un mundo poblado por “entidades imaginarias y metafísicas”<sup>782</sup>.

Las palabras de Cristo resultan, efectivamente, tan familiares que es algo completamente enloquecido violarlas con tales ilusiones<sup>783</sup>...Yo querría que abandonaran su costumbre de hablar metafísicamente, que examinaran atentamente los espíritus celestes no según la naturaleza del ser —porque eso nunca lo menciona la Escritura—, sino en la medida en que reluce en ellos el carácter de la divinidad, de manera que todo tienda a la gloria de Dios<sup>784</sup>.

¿Qué hay de la corporeidad de Cristo? ¿Cae Servet en un planteamiento materialista cuando nos dice que Dios tiene rostro y se le puede ver? Conocidas sus recomendaciones sobre cómo ha de leerse la Biblia, es aceptable entender que sus palabras aluden a la realidad de forma metafórica. Servet hace lo que puede para tender puentes entre la inspiración sensible de nuestra inteligencia y de las palabras con las que podemos comunicarnos y la realidad espiritual y en gran medida incomprensible sobre la que reflexiona. Este esfuerzo no está exento de contradicciones y tensiones. Si por un lado reconoce lo que significa la trascendencia de Dios como barrera insalvable para

---

<sup>780</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 127 (I, II, VIII).

<sup>781</sup> “Y las demás nociones sobre esas entidades indivisibles de las que hacen alarde los sofistas no son nada. Ante la mirada de Dios son una estupidez; están enloquecidos por sus propios fantasmas y espectros”. SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, p. 249. Ibid., p. 154-155, 207-208, 221, 237.

<sup>782</sup> Ibid., p. 215.

<sup>783</sup> SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, p. 247.

<sup>784</sup> Ibid., p. 269.

conocerlo, por otro no deja de indagar en sus misterios con el logos y la voluntad, de aclarar y explicar los detalles, de comprender y fijar los puntos que él considera esenciales. Un esfuerzo extenuante que termina atrapándole en una disputa desesperada y autodestructiva con Calvino.

Es difícil explicar la creencia en un Dios inalcanzable que a la vez es un Mesías hecho hombre y que habitó en la tierra. “Dios es en sí mismo incomprensible, inimaginable e incommunicable para nosotros”<sup>785</sup>, pero es capaz de mostrarse a los hombres acomodándose a su inteligencia. A Dios “no lo ve el ojo, porque es invisible”<sup>786</sup>, aún cuando podamos ver su rostro en la Palabra y en Cristo. Siguiendo a Aristóteles, Servet plantea que el conocimiento es representación y que siempre conocemos mediante imágenes<sup>787</sup>. Del mismo modo conocemos a Dios, mediante la visión. Pero como indicamos anteriormente no es una visión con los ojos externos sino con los ojos internos, *oculus mentis*.

---

<sup>785</sup> SERVET, “Restitución del cristianismo”, vol. 5, p. 208 (I, III).

<sup>786</sup> Ibid., vol. 5, p. 190 (I, III).

<sup>787</sup> Ibid., vol. 5, p. 191 (I, III).



## Capítulo 8:

### El ramismo inglés y su entrada en Escocia

*Bonum, quo communius, eo melius*<sup>788</sup>

#### Las leyes del pensamiento

Para Hannah Arendt (1906-1975) la voluntad “tiene una libertad infinitamente mayor que el pensamiento”. Por muy libre que éste sea, está sujeto a un principio del que no puede “escapar”. Se trata del “principio de no-contradicción”<sup>789</sup>.

Arendt aporta a continuación contundencia a esta afirmación tan relevante al decir que se trata de un “hecho innegable” y que éste “jamás parece haber sido visto como una pura bendición; antes bien, los pensadores lo han sentido casi siempre como una maldición”<sup>790</sup>. Así pues, al parecer, el filósofo al pensar ha de mantener una cierta congruencia básica, esencial, consigo mismo, aunque no le guste. Parece como si se tratara de una barrera protectora contra algo muy oscuro que se cierne sin embargo sin cortapisas sobre la voluntad.

La voluntad es la facultad asociada a la libertad; a una libertad genuina que significa la creación de algo que no existía anteriormente y que no se puede prever de antemano. Nos zambulle de lleno en el ámbito de la contingencia donde lo imprevisible y el descontrol se dan la mano en el trenzado de la vida de la ciudad. En ella nos encontramos a nosotros con otros ciudadanos de todas las edades y sexos, gran parte de

---

<sup>788</sup> [Lo bueno, cuanto más común, mejor es]. Abraham FRAUNCE, *The Lawiers Logike, exemplifying the precepts of Logike, by the practice of the common Lawe*, imprinted by William How for Thomas Gubbin and T. Newman, London, 1558, *To the Learned Lawyars of England*, s/p.

<sup>789</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Madrid, 2002, p. 241.

<sup>790</sup> Ibidem.

ellos desconocidos<sup>791</sup>. Se mezclan los más listos y previsores con la torpeza o la desidia de otros, los que saben defender sus derechos con los que se arriman a las ascuas de la rutina, los buenos maestros con las malas autoridades, los muy poderosos con los más frágiles. Al entrar en la ciudad accedemos a un lugar en el que, mientras unos están despiertos, otros duermen, y donde el éxito y el fracaso no se reparten con criterios de justicia perfecta. En la ciudad la rutina puede arraigar y encumbrar a personas mediocres mientras las capacidades constructivas más genuinas fracasen ante la falta de *kairós*. Pero todo eso no tiene por qué agotar las esperanzas de los ciudadanos ni hacer que se confundan los achaques de *fortuna* con el dominio irreversible de la mezquindad. Y sobre todo, no cancela la oportunidad para la política.

Es un mundo complejo e inseguro que no se puede controlar. Está lleno de baches y decepciones. Y en él coexisten codo con codo la violencia y las fuerzas destructivas con la generosidad y el talento que empujan la vida en común hacia horizontes más abiertos y creativos. Que no sea posible controlarlo no significa que no pueda ser *gobernado* de forma pacífica y constructiva. En todo ese mundo impuro es posible recrear una sabiduría que nos permita tratar los desgobiernos y, en definitiva, disminuir el dolor que las personas nos hacemos unas a otras en el día a día<sup>792</sup>. Los grandes maestros de la

---

<sup>791</sup> “La vida en una comunidad política siempre requiere la relación de sus individuos con lo desconocido. Un miembro de ella nunca podrá tener acceso físico a todos sus compañeros. Y si por el tamaño de la comunidad lo tuviera a todos sus compañeros del presente (caso de una aldea), no lo tendría a los del pasado, ya muertos, aun cuando vivos políticamente en sus huellas presentes. Es característica de la vida política la relación del actor con su comunidad mediante objetos mentales de origen y propiedad colectiva: personajes internos, clases de individuos, leyendas, héroes, traidores, mitos, dioses, etc.”. Javier ROIZ, *Ciencia Política, hoy*, Barcelona, Teide, 1982, p. 51.

<sup>792</sup> Fernando Fernández-Llebrez ha tratado este tema al reflexionar sobre la razón trágica. Una visión que acepta la complejidad y es capaz de pensar en el gobierno de los ciudadanos renunciando a la omnipotencia. “El *razonar trágico* nos plantea una *ciudadanía compleja* que dibuja una plasticidad democrática donde el conflicto y las tensiones no se abordan armónicamente sino melódicamente. Una *melodía creativa* que presta atención a una sensibilidad capaz de reconocer el dolor y, a la vez, alegría de vivir; a una finitud que, reconociendo la infinitud, da cabida a la fragilidad, a una vulnerabilidad que se nutre de la *complejidad*; a una subjetividad...que reconociendo los límites de la vida, se ve capaz de construir unas singularidades

teoría política que no confunden su tarea con la de desecar las fuentes de la vida para ordenar una ciudad idealizada son un buen testimonio de ello. Tanto como los sabios y las sabias cotidianas que nos encontramos a cada paso entre los puestos de los mercados y los recodos de los parques.

Mientras la libertad es una marca positiva de la voluntad y la acción política, evocar lo imprevisible y el descontrol en el pensamiento parece significar adoptar una actitud temeraria. Algo así como ponerse caprichosamente al borde de un abismo que puede tragarse de un mordisco el pensamiento y con él a la propia persona. Es muy significativo que no de miedo la omnipotencia de la voluntad mientras responda a un pensamiento que no se contradice. Cuando a Dios se le atribuye un poder omnipotente, se indica que posee una voluntad ilimitada para hacer o deshacer a su antojo. Esta omnipotencia significa al mismo tiempo que Dios lo conoce todo. Al no estar sujeto a la temporalidad de la vida humana, para él no hay distinción entre el pasado, el presente y el futuro. Gracias a ello, nada le es desconocido. Sin embargo, la omnipotencia de la voluntad no significa lo mismo que la omnipotencia del pensamiento; si bien se puede querer lo que se quiera no se puede pensar de cualquier modo. Tener una inteligencia todopoderosa no significa que pueda contradecirse, como ya indicamos en otro lugar, si no más bien lo contrario. Tal como lo concibe por ejemplo Jean Calvin (Calvino, 1509-1564) su pensamiento, al igual que el de los hombres, está sujeto al principio de identidad<sup>793</sup>.

Llevado al extremo, la voluntad fundada en un intelecto muy poderoso puede

---

democráticas tanto individuales como grupales más ricas y humanas”. Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente”: *Foro Interno*, vol. 1 (2001), p. 63.

<sup>793</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003., vol. 2, p. 1093 (IV, XVII, 24). Véase cap. 2, p. 86.

ocasionar gravísimos destrozos. Pensemos en la planificación que se lleva a cabo para cometer crímenes en masa. Estaríamos hablando siempre de un intelecto que no se contradice, pues contradecirse sería un síntoma de fragilidad que le restaría mucho poder. Y, sin embargo, a pesar de que sus efectos públicos pueden ser devastadores, a priori se alaba su libertad: “una voluntad que no *sea* libre es una contradicción en sus propios términos”<sup>794</sup>. Hay que aclarar que Arendt dice precisamente esto para desgajar la voluntad del pensamiento, para señalar que no tiene por qué sujetarse a él. Pero entonces, ¿de donde surge? ¿Podríamos decir que es producto del *self*? O para no indicar ningún atisbo de causalidad, ¿que surge o emana del *self* en conexión con otras partes que no sean del pensamiento?

Arendt también explica que la voluntad tiene siempre vocación de llevarse a cabo, de ejecutarse<sup>795</sup>. Por ello es tan peliagudo alabar su libertad radical. Mientras tanto, el pensamiento que aparentemente es más inofensivo, pues sus frutos pueden quedarse en el gabinete del pensador, o como mucho en una biblioteca, tal vez ocultos o menospreciados durante años o incluso durante siglos, perdidos para la vida pública, como le ocurrió a los legajos de Marco Fabio Quintiliano (ca. 39- ca. 95)<sup>796</sup>, a pesar de que su alcance público aparentemente resulte más limitado, parece que es imprescindible que su espontaneidad sea cercada, que se mueva con libertad *sólo hasta cierto punto*.

---

<sup>794</sup> ARENDT, La vida del espíritu, p. 247.

<sup>795</sup> “[L]a voluntad siempre quiere *hacer* algo y por ello desprecia el pensamiento puro, cuya entera actividad depende de ‘no hacer nada’”. Ibid., p. 271.

<sup>796</sup> En 1416 Poggio Bracciolini (1380-1459) encontró el manuscrito completo de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano en el Monasterio de San Galo (Suiza). “Éste se encontraba ‘en un calabozo horrible y oscuro, parte baja de una torre...con la barba sucia y el cabello lleno de polvo’”. Esta recuperación resultó fundamental. “La difusión e influencia de Quintiliano se multiplicaría, convirtiéndose junto a Cicerón en la autoridad máxima para la retórica de las tres siguientes centurias”. Víctor ALONSO-ROCAFORT, *Una ciudadanía retórica y democrática: Salidas a la crisis de la teoría política*, Madrid, 2007, Tesis Doctoral leída en la UCM, pp. 307-308. La obra fue publicada en torno al 95 d. C. George A. KENNEDY, *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular desde la Antigüedad hasta nuestros días*, traducción de la segunda edición, revisada y aumentada, trad. de Patricia Garrido y Victoria Pineda, revisión de Luisa López Grigera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2003, p. 145.

El pensamiento siempre puede ser un trampolín para la voluntad; en ese caso estaríamos hablando del conocimiento como poder. Para ello el conocimiento debe estar muy consolidado. Un pensamiento lleno de dudas, consciente de sus limitaciones, incapaz de cerrarse en un sistema seguro de sí mismo, no daría muy buenos resultados como programa de acción en estos términos. Pero aquí me refiero a otra cosa. Al pensamiento que, como señala Arendt, tal vez nunca llegue más lejos de sí mismo<sup>797</sup>. A ese pensamiento apartado de las veleidades inmediatas de la vida pública se le somete a una limitación de su libertad.

Las prevenciones hacia la libertad del pensamiento están tan extendidas –vemos que alcanzan a la propia Arendt— y tienen raíces tan antiguas (Aristóteles) que esto nos lleva a pensar que remite a un temor muy hondo que no es fácil de superar.

En el ramismo este deseo de sujetar el pensamiento se lleva más lejos todavía gracias a un implante derivado de Aristóteles. Se trata de tres leyes que deben regular la presentación de una disciplina. Nos sirven para componer un escrito académico, diríamos hoy, y también para juzgar el escrito de otra persona. Como puros artefactos políticos (leyes) tratan de amoldar las nuevas creaciones de los ciudadanos y servir de criterio para juzgar sus realizaciones. ¿Pero son verdaderamente productos de la polis? Habría que considerar si en su elaboración han participado esos ciudadanos a los que se aplica y si esta aplicación consiste en algo más allá de un decreto ejecutivo.

Se trata de tres normas básicas. La primera de ellas, prescribe que al presentar una ciencia no se mezclen sus preceptos con los de otras disciplinas. Esta se llama la ley de justicia (*lex institiae, rule of justice*). La segunda establece que los preceptos deben ser

---

<sup>797</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 271. Habla del “pensamiento puro”, “cuya entera actividad depende de ‘no hacer nada’”. Este “no hacer nada” debe entenderse con todos los matices de una autora tan sutil como Arendt. Recordemos que la cita de cabecera de esta misma obra dice: “Nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo” (Catón).



necesariamente verdaderos y no pueden estar mezclados con otros falsos, ambiguos o dudosos. Esta es la ley de la veracidad (*lex veritatis, rule of veritie*). Finalmente llega la ley de la sabiduría (*lex sapientiae, rule of wisdom*) que indica que se razone sobre cada materia de acuerdo con su naturaleza, si es general de modo general, si es particular de modo particular, y asimismo que se eviten las “tautologías” y las “vanas repeticiones”<sup>798</sup>.

Al aplicarse con rigor, estas “leyes” adquieren el carácter técnico y minucioso de un reglamento. A la vista de su contenido, parecen más bien obra de un *yo* que se convierte en legislador, juez y gobernante al mismo tiempo y que actúa en nombre de y para todo el *self*.

### **Purgar defectos**

Es muy interesante la prevención hacia las repeticiones. Con estas normas, tomadas como criterio por el que debe encauzarse la creatividad, se procura una gestión equilibrada de las presencias y de las ausencias. Las entradas y las salidas en un texto están claramente reguladas y justificadas. Lo que aparece en él debe tener tres sellos de calidad: (i) estar en *su* lugar, es decir, pertenecer a él por derecho propio; (ii) ser quien dice ser, no un sucedáneo; y (iii) presentarse vestido con la ropa adecuada a su propio status y a la ocasión (por ejemplo, si es un argumento general no puede presentarse como un argumento particular).

Estas coordenadas atan el pensamiento a su naturaleza de tal modo que hacen que se dé una identificación indisoluble con ella. Cualquier forma de desencajarse de ella es

---

<sup>798</sup> Roland MACILMAINE, *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, London, Thomas Vautrouiller, 1574, edited by Catherine M. Dunn, San Fernando Valley State College, Renaissance Editions, Northridge, California, 1969, p. 6. Sobre este tema véase Walter J. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, pp. 258-260.

rechazada. Se prohíbe la entrada de ocurrencias, de aquello que pueda acudir a la boca sin ser llamado y fuera de lugar<sup>799</sup>. Y también se evita que unas ideas aparezcan más que otras. Es un reparto muy equitativo de las presencias, que puede parecer hasta razonable.

Siguiendo criterios de esta clase, incluso podríamos sentirnos agradecidos porque nuestras manías no salgan a relucir, porque aquello que nos obsesiona o aquello que no podemos decir no tampoline o inunde nuestra expresión. Aferrándonos a criterios de veracidad y orden lógico, se atenúa la importancia de nuestra subjetividad. Pues se trata de ir al grano y expresar de forma muy concisa lo que procede en ese momento-lugar antes de pasar a lo que procede en el siguiente momento-lugar. Esta estrategia nos puede calmar si lo tomamos como un salvavidas que siempre estará ahí dispuesto para sacarnos del abismo que crece con nuestras dudas y nuestra buena fe.

Pero es un salvavidas precario y con muchos efectos secundarios. A la vez que cortan el paso a la palabrería, estas leyes también arrasan la forma espontánea y genuina con la que graduamos y damos color al pensamiento al escribir, donde aparecen ambigüedades tanto o más reveladoras que las zonas más tersas y dichas en voz alta. Estos componentes no son solamente gustos privados o defectos que hay que corregir. Ya se da por hecho que hinchar un escrito con repeticiones vacías puede ser una forma de engaño que poco o nada aporte a quien lo lea. Incluso puede ser perjudicial. Nadie lo admitiría como una forma de sabiduría —aunque sí nos pueda dar entrada para conocer a su autor—. Pero tomarse tan en serio estos principios y alabarlos como una enseñanza muy importante para toda clase de maestros y especialmente para los encargados de

---

<sup>799</sup> MACILMAINE, *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, p. 7.

enseñar la palabra de Dios<sup>800</sup>, es muy significativo. Nos están presentado una estrategia deliberada para extinguir el alcance de las malas autoridades y para fundar otro modelo en su lugar, basado por una parte en el amor a la ciencia y una equidad radical, pero también en un rechazo furibundo al autoritarismo que lesiona la relación entre maestro y discípulo. Se cree de veras en el individuo independiente y en sus capacidades.

Otra ventaja de escribir con este guión es la confianza en *poder* hacerlo. La decepción a causa de la ignorancia o la incapacidad no parecen tener cabida. Tampoco el miedo a no ser comprendido, a estar mostrando algo muy privado que no pueda ser reconocido por los demás. Cuando se dispone de un mecanismo que nos empuja siempre hacia delante, la ignorancia de hoy son los logros de mañana. La revelación de la verdad es cuestión de esfuerzo y tiempo, es decir, algo que está a nuestro alcance. El primer traductor en inglés de la dialéctica de Ramus, el escocés Roland MacIlmaine, dice exultante que el contenido del libro está expuesto con tanta claridad e ilustrado con tan buenos ejemplos que en dos meses se puede adquirir un conocimiento perfecto del mismo<sup>801</sup>. Un autor comprometido con la claridad y el método sabe que *puede* exponer lo

---

<sup>800</sup> “[A]lwayes call thou upon god that it wyll please his heauenly Maiestie to plante this our rule of veritie in the hartes of all men, but most chieflie in the breastes of the Pastors of the Church, who haue the charge and dispensation of his holye worde”. [Ruega siempre a Dios que le plazca a su Majestad divina sembrar esta nuestra regla de verdad en los corazones de todos los hombres, pero sobre todo en el pecho de los Pastores de la Iglesia, que cuidan y dispensan su palabra sagrada]. Ibid., p. 5.

<sup>801</sup> Ibid., p. 8. Feingold contrasta la actitud de los ramistas con la de otros autores ingleses de la época. Mientras para Richard Hooker “the search of knowledge is a thing painful”, [la búsqueda del conocimiento es una cosa dolorosa], MacIlmaine, Dudley Fenner (*The Artes of Logicke and Rhetoricke, plainelie set forth in the English tounge, easie to be learned and practised*, 1584), Anthony Wotton (*The Art of Logick*, 1626) y Robert Fage (*Peter Ramus...his dialectica*, 1632) afirmaban que sus manuales inspirados en la obra de Ramus permitían comprender y practicar la lógica de forma sencilla y rápida. Mordechai FEINGOLD, “English Ramism: A Reinterpretation”, en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co Ag Verlag, Basel, 2001, pp. 161-162. Feingold añade la referencia de El Brocense (sin decir que fuera ramista): “Francisco Sánchez ‘claimed that he could teach Latin in eight months, Greek in twenty days, astronomy in eight or ten days, philosophy and music in a month or less’”. [Francisco Sánchez ‘afirmaba que podría enseñar latín en ocho meses, griego en veinte días, astronomía en ocho o diez días, filosofía y música en un mes o menos’]. Hans AARLEFF, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis, 1982, p. 106. Citado en ibid., p. 162, nota 71. Encontramos otros ejemplos en el estudio de Joseph S. Freedman sobre la difusión del ramismo en

que quiere exponer y que sus lectores *podrán* entender y conocer lo mismo que él y gracias a él.

### **Compromiso cívico**

A su manera es una acto muy interesante de generosidad y de sentido cívico. Se asume que el conocimiento no es algo privado, si no algo que debe compartirse con los conciudadanos<sup>802</sup>. El maestro no tiene que procurarse con trucos ningún conocimiento especial que le mantenga por encima de sus alumnos, ni tiene que dosificarles la entrada al saber. En el acceso al conocimiento no debe haber privilegios ni ninguna clase de estrategia para sostenerlos o fomentarlos. El saber es de todos y para todos, y el maestro es sólo el transmisor de ese saber. Todos comparten el poder de acceder a él y disfrutan de ello al mismo tiempo sin que eso suponga menoscabo de los derechos de los demás.

El maestro no se siente dañado ni despojado cuando logra que sus alumnos sepan tanto como él. De hecho ese es su objetivo: transmitir con total claridad lo que desea y que sin sufrimientos sus alumnos lleguen al lugar placentero donde él ya está. Con estos mimbres, la enseñanza es una constructora de igualdad, un motor que activa el poder de todos los ciudadanos para que se pongan al mismo nivel entre sí. A la vez que construye

---

Europa Central. Así, Henning Rennemann, que defendió la filosofía ramista observando que la filosofía peripatética requería de doce a dieciséis años de estudio mientras que la filosofía ramista podía enseñarse en ocho años. Joseph S. FREEDMAN, "The Diffusion of the Writing of Petrus Ramus in Central Europe, c. 1570-c. 1630": *Renaissance Quarterly*, vol. 46, n.º 1 (Spring, 1993), pp. 132-133.

<sup>802</sup> Para MacIlmaine, un deber de cristiano: "Being the dewtye of all Christians (beloved Reader) to labour by all meanes, that they maye profytte and ayde their bretherne, and to hyde or kepe secrete nothing, which they knowe maye bring greate vilitie to the common wealthe: I thought it my dewtie (hauing perceyued the greate commoditie which this booke bryngethe to the Reader of what state and qualitie soeuer he be) to make thee and all others to whose knowledge it shall come pertakers thereof". [Siendo el deber de todos los cristianos (querido lector) trabajar por todos los medios que puedan beneficiar y ayudar a sus hermanos, y no esconder o mantener en secreto nada que sepan que pueda aportar gran utilidad al bien común, pensé que era mi deber (habiendo percibido la gran utilidad que este libro aporta al Lector, sea cual sea su condición y su categoría) hacerte a ti y a todos los demás que lo conozcan partícipes de él]. MACILMAINE, *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, p. 3. Son las primeras palabras de la Carta al lector que da entrada a la obra. Esto puede indicarnos que expresa toda una declaración de intenciones.

la igualdad de este modo, desmonta los fundamentos de la desigualdad. Con una enseñanza que pueda llegar a todos, nadie puede emplear unos conocimientos especiales para dominar a los demás.

Al establecerse unos criterios universales sobre la calidad de un escrito de cualquier disciplina, el maestro queda muy expuesto al juicio de los alumnos. Se puede valorar si cumple o no con esos criterios<sup>803</sup>, lo cual es ya un filtro muy agresivo que puede desacreditar a un maestro sin pararse a pensar demasiado en ello. Todo esto está teñido de la dudosa convicción de que los defectos son del que escribe y no del que lee. Cuando algo no se entiende es porque el autor ha fallado al expresarse o porque su pensamiento sencillamente no tiene valía científica. Puede que en muchos casos sea así. Sin embargo, no es difícil captar que en parte al encumbrar el método se está obedeciendo a una resistencia muy fuerte a aceptar la frustración que supone para el alumno algo difícil de entender, enfrentarse a algo para lo que nuestra inteligencia no esté preparada, bien porque sea un conocimiento realmente complejo o bien porque involucre algo más que nuestra voluntad de saber. En este contexto parece que las expectativas siempre deben estar satisfechas y si es posible de modo inmediato.

Si el autor cumple con los criterios, habrá aceptado el juego de mostrar la trastienda de su pensamiento. Hablando el mismo idioma, y ambos confiados en los mismos criterios que están por encima de ellos, maestro y alumno podrán reconocerse como semejantes —sólo separados por la línea de tiempo de sus biografías<sup>804</sup>— e intercambiar opiniones que ambos entenderán bien y pueden ser de ayuda para mejorar la labor del maestro. Se trata de dos individuos tallando la representación de la realidad

---

<sup>803</sup> Ibid., p. 6.

<sup>804</sup> Nótese que esta visión supone aceptar el principio de identidad en el *foro interno*, es decir, que en el mundo interno rijan el tiempo y el espacio.

de acuerdo a su entidad objetiva; no es la labor creativa de dos subjetividades enlazadas por una sintonía que va más allá de su inteligencia y no pueden controlar, aunque sí puedan tal vez cultivar.

Este exhibicionismo resulta algo en el fondo bastante falso, pues ofrece a la vista lo que las dos partes —maestro y discípulo, escritor y lector— esperan que se vea. Tal vez no haya mejor forma de ocultarse que exhibirse mucho y proclamar la luz como una bendición. Copando el aire de palabras, el silencio, y con él la posibilidad de que intervengan otras voces, queda convenientemente ahogado.

Cuando se insiste en el orden lógico y la colocación del pensamiento, se otorga mucha importancia a las presencias. En primer lugar a seleccionar lo que debe aparecer y lo que no. Asimismo se cuida mucho la apariencia del resultado, que no sea amorfa ni inacabada ni tenga espacios en blanco ni tampoco miembros duplicados y fuera de su sitio.

### **La enseñanza como edificación**

Las principales ocupaciones de William Perkins (1558 – 1602) a lo largo de su vida fueron la enseñanza y la predicación. Como *tutor* y *fellow* del Chris't College<sup>805</sup> durante nueve años (1584-1595) tuvo encomendada tareas de formación muy cercanas a los alumnos. Los estudiantes de pago tenían derecho a tener asignado un tutor. Éste se encargaba de guiarles en su aprendizaje tanto académico como moral.

Abandonó su ocupación en el College cuando se casó en 1595<sup>806</sup>. Este puesto lo había compaginado con su labor como predicador de la Great St. Andrews Church, que

---

<sup>805</sup> Se graduó como Maestro de Artes en 1584. Donald K. MCKIM, *Ramism in William Perkins' Theology*, Peter Lang, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, 1987, p. 5.

<sup>806</sup> Contrajo matrimonio a la edad de 37 años con Timothy Cradocke of Grandchester. Tuvieron siete hijos de los cuales murieron tres siendo niños. Ibid., p. 7.

se encontraba en Cambridge muy cerca del Christ's College, apenas cruzando la calle<sup>807</sup>. La labor de predicador la mantuvo durante toda su vida, bien en esta Iglesia donde comenzó a prestar sus servicios en 1584, bien durante su etapa en la Universidad. Anteriormente había sido predicador en la prisión de Cambridge, donde se ocupó asimismo del cuidado pastoral de los prisioneros<sup>808</sup>. La experiencia que adquirió aquí le sirvió para ser seleccionado como predicador de St. Andrews.

La predicación supone una parte esencial de su vida como pastor, una tarea que al parecer desempeñaba con eficacia y especial maestría. Sus prédicas atraían a muchos fieles y tenían el tono adecuado para hacerse comprender por los menos preparados y a la vez despertar la admiración de sus oyentes cultos. En palabras de un autor del siglo diecisiete, Perkins era una “cirujano excelente” capaz de “unir un alma rota” y de tratar una “conciencia llena de dudas”<sup>809</sup>. Lo que mostraba con sus prédicas era algo muy hondo, un saber que formaba parte esencial de su identidad, y que como tal inspiraba su forma de comportarse. La coherencia entre lo que se dice —que es en lo que *se cree y se quiere creer*<sup>810</sup>— y lo que se hace es una premisa básica para un cristiano honesto. En el caso de Perkins, se decía de él valorando esta virtud, que igual que “sus prédicas eran un comentario del texto sagrado, su vida era un comentario de sus prédicas”. Es decir, que “vivía sus sermones”<sup>811</sup>.

---

<sup>807</sup> Ibid., p. 12

<sup>808</sup> Ibid., p. 6.

<sup>809</sup> “An excellent surgeon he was at jointing of a broken soul, and at stating of a doubtful conscience”. Thomas FULLER, *The Holy State and the Profane State*, a new edition with notes by James Nichols, London, 1841, p. 81. Citado en *ibid.*, p. 7.

<sup>810</sup> Arendt destaca el giro que supone el apóstol Pablo en estos términos. “Mientras la ley antigua decía ‘Tú debes hacer’; la nueva dice: ‘Tú debes querer’”. Se trata de cumplir las órdenes voluntariamente y no de modo irreflexivo. ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 300-301. A partir de aquí Pablo descubría que no era capaz de actuar como quería; es decir, que la voluntad en ocasiones se muestra impotente. *Ibid.*, p. 301.

<sup>811</sup> “[H]e lived sermons, and as his Preaching was a comment of his Text, so his practice was a comment on his preaching”. La valoración es de Thomas Fuller (1608–1661). MCKIM, *Ramism in William Perkins' Theology*, p. 7.

Este talento, tan importante para un cristiano que cree su deber enseñar a otros lo que él conoce acerca de Dios y acerca de cómo llevar una vida cristiana, es algo que puede educarse y perfeccionarse. Perteneciendo a una iglesia que se sostiene por encima de todo en la fe en las Escrituras, resulta natural que Perkins quisiera enseñar a otros pastores como él cuál es el mejor modo de trasladar su contenido a los fieles.

Era una parte básica de su profesión que, como todas, tiene una parte de artesanía que puede aprenderse con ayuda de maestros experimentados. Resulta razonable que se pensara en dar una pautas que sirvieran de ayuda para aprender a hacerlo lo mejor posible. En este sentido Perkins escribió un tratado titulado *The Arte of Prophecyng*, que fue muy leído y seguido por los estudiantes puritanos<sup>812</sup>.

En la Carta Dedicatoria que firma su traductor al inglés, Thomas Tuke, se nos ofrece la obra como “a *Thesaurus* and store-house of excellent precepts”<sup>813</sup>. *Thesaurus*, una

---

<sup>812</sup> Ibid., p. 80. “William Perkins was one of the most widely read preachers of his own age...Perkins’s fame spread well beyond the borders of his beloved England. Churchmen from other lands quickly translated his treatises into a number of languages including Dutch, German and Polish. In the land of his birth, sales of his Works soon eclipsed even those of Calvin’s and lined the bookshelves of ‘the godly’...An entire generation of preachers was indeed shaped by Perkins, not only through this small tract on hermeneutics and homiletics, but also through his own deep piety mixed with the exacting and penetrating preaching...[A] succession of ‘Puritan worthies’ arose directly from Perkins’s ministry. Perkins himself contributed to the spiritual awakening of his successor at Great St. Andrews, Paul Baynes, and Baynes in turn witnessed the awakening of Richard Sibbes who in turn witnessed to John Cotton who in turn witnessed to John Preston who in turn saw the conversions of both Thomas Shepard and Thomas Goodwin”. [William Perkins fue uno de los pastores leídos con mayor profundidad en su propia época...La fama de Perkins se extendió mucho más allá de las fronteras de su amada Inglaterra. Los clérigos de otras tierras tradujeron rápidamente sus tratados a numerosos idiomas, incluyendo holandés, alemán y polaco. En la tierra de su nacimiento, las ventas de sus obras pronto eclipsaron incluso a las de Calvino y copaban las estanterías de ‘los devotos’...Una generación entera de predicadores se formaron de hecho con Perkins, no sólo a través de su pequeño tratado sobre hermenéutica y homilía, sino también a través de su profunda piedad combinada con una predicación rigurosa y penetrante...Una sucesión de ‘ilustres puritanos’ surgieron directamente del ministerio de Perkins. El mismo Perkins contribuyó al despertar espiritual de su sucesor en en Great St. Andrews, Paul Baynes, y Baynes, a su vez, fue testigo del despertar de Richard Sibbes, que a su vez fue testigo del de John Cotton, que a su vez lo fue de John Preston, quien a su vez vio las conversiones tanto de Thomas Shepard como de Thomas Goodwin]. Paul R. SCHAEFER, “The Arte of Prophesying by William Perkins (1558-1602)”, en Kelly M. KAPIC y Randall C. GLEARSON (eds.), *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004, pp. 38, 40, 41.

<sup>813</sup> [Un *thesaurus* o almacén de excelentes preceptos]. William PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, trans. by Thomas Tuke, Felix Kynngston, London, 1607, p. A3r.



palabra que seguimos empleando hoy en día (tesauro), nos remite a algo de gran valor, literalmente un *tesoro* que nos puede enriquecer como lectores. El matiz más interesante es que se trata de un tesoro cuyas joyas y piedras preciosas están debidamente almacenadas. Al mencionar un almacén nos imaginamos de inmediato un lugar donde se custodian objetos bien clasificados y ordenados. Esta custodia cuida de que nada de lo que depositó su autor se pierda para los futuros destinatarios y de que dichos contenidos lleguen en buen estado. Con esta comparación parece aludirse a la intención de preservar determinados conocimientos que se consideran muy importantes del daño que puede causar el paso del tiempo o los traslados en el espacio.

El libro se nos presenta como un *objeto* que contiene cosas, cosas valiosas. Esta apreciación inicial adquiere un significado más profundo y trascendental cuando leemos que para Perkins: “The Word is in the Scripture”<sup>814</sup>. Con esta afirmación tan sencilla nos está indicando dónde podemos encontrar la Palabra de Dios, la fuente de saber para un cristiano. Esta forma de expresarse tan metonímica nos resulta familiar después de estudiar a Jean Calvin (Calvino, 1509-1564) y su consideración de la Biblia como el depósito de todo lo que hemos de saber acerca de Dios. El significado de Cristo como el cumplimiento de todas las profecías implica que, a partir de su nacimiento y su muerte, éstas han acabado para los cristianos<sup>815</sup>. Con Cristo se ha inaugurado un tiempo nuevo en el cual ya no tiene sentido aguardar ni atender la inspiración de los profetas. Los nuevos *profetas* son los predicadores, los que practican “the art of prophecy”<sup>816</sup>.

---

<sup>814</sup> Ibid., p. 6.

<sup>815</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003, vol. 1, pp. 365-366 (II, XV, 1).

<sup>816</sup> Son los nombres que emplea Perkins, p. 1. Según expone Paul R. Schaefer, “Prophesying was the Elizabethan term for penetrating preaching, preaching that expressed correct doctrine but also convicted of sin and gloried in God’s sovereign grace”. [Profetizar es el término isabelino para la predicación

Pero esta forma de profetizar no tendrá nada de experiencia *fuera de orden*, en la que el profeta anuncie algo inesperado<sup>817</sup> y pueda ser incomprendido (hasta para sí mismo). Para lograr el objetivo de *edificar*, es decir, construir el alma de los fieles, hay que llevar a cabo una tarea pública y ésta tiene que cumplir ciertos requisitos. El principal es que se haga en un lenguaje inteligible<sup>818</sup>.

### **Brevedad y síntesis**

Arendt recogía unos versos de *La tempestad* de William Shakespeare (1564-1616), en los que el mar, como la memoria benigna que no atrapa ni manipula conquistas, podría transformar los huesos hundidos en un naufragio en precioso coral y los ojos en

---

penetrante, predicación que expresaba la doctrina correcta, pero también condenaba el pecado y se gloriaba en la gracia soberana de Dios]. Algunos movimientos que no consideraban suficiente la lectura de homilías producidas durante el reinado del hermanastro de Elizabeth, Edward VI, eran partidarios de esta forma de predicar. “These homilies, many of them written by Archbishop Thomas Cranmer, primary author of the original *Book of Common Prayer*, were full-length sermons drafted because early English Reformers such as Cranmer as well as Hugh Latimer, Nicholas Ridley and John Hooper found the overall state of preaching in the mid-sixteenth century so abominable. The authors of the homilies themselves would have believed that this was merely a temporary measure”. [Estas homilias, muchas de ellas escritas por el arzobispo Thomas Cranmer, principal autor del *Book of Common Prayer* original, eran sermones largos que se redactaron porque a que los primeros reformadores ingleses como Cranmer, así como Hugh Latimer, Nicholas Ridley y John Hooper les parecía abominable el estado general de la predicación que había a mediados del siglo dieciséis. Los mismos autores de las homilias habrían creído que esto era simplemente una medida temporal]. SCHAEFER, “*The Arte of Propheying* by William Perkins (1558-1602)”, p. 39.

<sup>817</sup> En este punto, conviene recordar la reflexión de Leo Strauss que ya tratamos en el cap. 1. Leo STRAUSS, “Atenas y Jerusalén: Algunas reflexiones preliminares”, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos*, Valencia, Editions Alfons el Magnanim, 1996, p. 129. “Such prophesying for Perkins was not receiving a new Word from Lord but rather correctly handling what God has given in the Scriptures”. [Para Perkins esta forma de profetizar no consistía en recibir una nueva Palabra del Señor, sino más bien en manejar correctamente de lo que el Señor ha dado en las Escrituras]. SCHAEFER, “*The Arte of Propheying* by William Perkins (1558-1602)”, p. 42.

<sup>818</sup> PERKINS, *The Arte of Propheying*, p. 1. Se basa en Pablo: 1 Cor. 14, 3. Todo el pasaje es muy interesante. Más adelante dice: “Si no dan distintamente los sonidos, ¿cómo se conocerá lo que toca la flauta o la cítara? Y si la trompeta no da sino un sonido confuso, ¿quién se preparará para la batalla?”. 1 Cor 14, 7-8. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, p. 1179. El origen divino del encargo dota además de una fuerza muy especial a los profetas. Para John Knox (ca. 1514-1572), los ministros de Dios “como hijos de hombres, son por naturaleza mentirosos, inestables y vanos; pero la Palabra eterna que Él puso en sus bocas y de la cual son embajadores es una de [...] verdad, estabilidad y certidumbre”. Citado en Michael WALZER, *La revolución de los santos: Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 113.

perlas<sup>819</sup>. Los sedimentos que podrían depositarse sobre los conocimientos como efecto del paso del tiempo y que podrían cambiar su esencia no parecen algo bien recibido en este caso. La aplicación de la lógica para explicar las Escrituras actuará como un transmisor inocuo, que no distorsiona lo que pretende transmitir, tan solo revela la verdad que subyace al texto. La interpretación no es una labor creativa, en la que se da alas a la imaginación sabiendo que así se puede llegar más lejos en la comprensión, aunque se sacrifique la coherencia, sino una tarea de exégesis analítica cuyos resultados puedan entenderse y llevarse a la práctica. La lógica actúa como un buen conservante — un aliado básico de la memoria—, que impide que las conclusiones a las que se haya llegado se marchiten o se descompongan.

A este respecto, Perkins escribe en la “Carta a los Ministros” con la que les presenta su obra:

I perused the writings of Divines, and having gathered some rules out of them, I have couched them in that methode, which I have deemed most commodious: that they might be better for use, and fitter for the memory<sup>820</sup>.

Siguiendo un orden razonado, Perkins comienza exponiendo las cualidades de la Palabra de Dios a partir de una definición de la misma. Define qué es la Palabra de Dios, la localiza “*in the Scripture*” y, finalmente, como culminación de esta operación realizada en términos tan simples que incluso parece algo ingenua, nos ofrece un silogismo que sintetiza su contenido (“the summe of the Scripture”). Este silogismo se nos muestra como el engranaje clave que da vida a todo el saber de Dios. En dos movimientos —el

---

<sup>819</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 231.

<sup>820</sup> [Examiné cuidadosamente los escritos de los Divines, y tras reunir algunas reglas a partir de estos trabajos, las he formulado con el método que he considerado más cómodo, de modo que pudieran ser más útiles y más fáciles de recordar]. PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, The Epistle to the Ministers, s/p.

que va de la premisa mayor a la menor y el que va de ésta a la conclusión— queda explicado el mecanismo que hace moverse todo el contenido de la Palabra de Dios. Un movimiento, cabe precisar, que se produce a través de un entramado de conexiones lógicas entre puntos marcados como definiciones:

[The Major or Proposition] The true Messias shall bee both God and man of the seede of David; he shall be borne of a Virgin; he shall bring the Gospell forth of his Fathers bosome; he shall satisfie the Law; he shall offer up himselfe a sacrifice for the sinnes of the faithfull; he shall conquer death by dying and rising again, he shall ascend into heaven; and in his due times hee shall returne unto judgement. But [the minor or Assumption] Iesus of Nazareth the Sonne of Mary is such a one: Hee [The conclusion] therefore is the true Messias<sup>821</sup>.

La brevedad y la capacidad de síntesis son cualidades muy elogiadas<sup>822</sup>. Lo llamativo es que la síntesis se ofrezca al principio. Cabe esperar que después de una exposición el autor quiera hacer balance de sus pensamientos y ofrezca al lector unas conclusiones que sirvan de cierre a los temas que ha ido abriendo. En este caso, el concentrado de saber, que se considera lo más valioso, se ofrece lo primero: son las llaves del libro, y en este caso, al tratarse de la Palabra de Dios, del libro más importante de

---

<sup>821</sup> [[Premisa Mayor] El verdadero Mesías será a la vez Dios y hombre de la semilla de David; nacerá de una Virgen; traerá el Evangelio del seno de sus Padres; cumplirá la ley; se ofrecerá a sí mismo en sacrificio por los pecados de los fieles; vencerá a la muerte muriendo y regresando de nuevo a la vida; ascenderá a los cielos; y a su debido tiempo volverá para juzgarnos. Pero [Premisa Menor o Suposición] Jesús de Nazaret el hijo de María es ese: Por tanto, [Conclusión] él es el verdadero Mesías]. Ibid., p. 7.

<sup>822</sup> Perkins hace un recuento y una valoración de los libros de la Biblia. De los profetas destaca: “It is their custome also for the helping of their hearers memorie and understanding to propound their sermons brieflie, which they made at large”. [Tienen por costumbre para ayudar a la memoria y al entendimiento de los oyentes presentar los sermones de manera breve, lo que hacían en general]. Ibid., p. 12.

todos para un cristiano. De este modo se aplica el resumen de las Escrituras a las partes que contiene:

In this syllogisme the Maior is the scope or principal drift in all the writings of the Prophets: and the Minor in the writings of the Evangelists and Apostles. The Scripture is either the New Testament or the Old<sup>823</sup>.

Igual que a Perkins se le reconocían habilidades como “cirujano” del alma, él valora de la Palabra de Dios que sea punzante como una espada de dos filos. Esta imagen bíblica la empleaba Miguel Servet (1511-1553), si bien con un sentido muy distinto<sup>824</sup>. Perkins parece atenerse fielmente al sentido literal, incrustándola entera en su redacción.

*For the Word is lively and mighty in operation, and sharper than a two-edged sword, and enter through the dividing asunder of the soul and spirit, and of the ioynts and the marrow, and discerneth the thoughts and intents of the heart* [Heb 4, 12]<sup>825</sup>.

Calificando así la palabra de Dios, los ministros encargados de transmitirla también quedan calificados como personas aptas y autorizadas para penetrar en los conocimientos y en las almas de sus oyentes. Y lo hacen empleando una fuerza especial para doblegar al alma que tiene la palabra sagrada, a la que Perkins llama “*Flexanima*” y

---

<sup>823</sup> “En este silogismo, la Premisa Mayor es el alcance o sentido principal de todos los escritos de los Profetas: y la Premisa Menor de los escritos de los Evangelistas y Apóstoles. Las Escrituras son tanto el Nuevo Testamento como el Antiguo”. Ibid., pp. 7-8.

<sup>824</sup> Véase cap. 7, p. 227.

<sup>825</sup> [Puesto que la palabra es viva y poderosa, y más cortante que una espada de dos filos, y entra hasta la frontera que divide el alma y el espíritu, y las articulaciones y la médula, y discierne los pensamientos e intenciones del corazón]. Ibid., p. 6.

“allurer of the soul”<sup>826</sup>.

Como expone Paul R. Schaefer en su estudio acerca de esta obra de Perkins:

The preacher of the Word as prophet, as one who brings forth God's Word to bear on the present life situations of a multivariate congregation, must be thunderer and therapist, confronter and comforter, exhorter and encourager<sup>827</sup>.

### **Una nueva identidad**

Las experiencias que marcan el inicio de la vida cómo cristianos dentro de la Reforma se presentan como una sacudida que zarandea el alma y cambia de golpe y de por vida la identidad del individuo. Se trata de una *conversión*, lo que significa *despertar*<sup>828</sup> a una verdad a la que antes no se tenía acceso por torpeza, por negligencia o propiamente por estar en un estado de pecado.

Para Laurence Chaderton (c. 1536–1640), el tutor con el que Perkins estudió en el Christ's College, la formación de los ministros de la Iglesia era un asunto esencial. Consideraba que las universidades debían ser “the seed and the fry of the holy ministry throughout the realm”<sup>829</sup>. Para ello, diseñó un programa de estudios de dos años orientado a los estudiantes de teología. La formación se basaba en dos áreas, el estudio

---

<sup>826</sup> [Seductora del alma]. Ibid., The Epistle to the Ministers, s/p. Este término aparece en los versos de Pacuvius que recuerda Cicerón: “Pero tiene tanta fuerza ésta, que con razón fue llamada por un excelente poeta la palabra, tuercevoluntades y reina de todas las cosas (flexanima atque omnium regina rerum)”. CICERÓN, *Sobre el orador*, Gredos, Madrid, 2002, p. 285 (2, 187).

<sup>827</sup> [El predicador de la Palabra como profeta, como alguien que trae consigo la Palabra de Dios para tratar las situaciones del presente de una congregación variada, debe bramar y ser terapeuta, alguien que se enfrente y que conforte, que exhorte y que anime]. SCHAEFER, “The Arte of Propheying by William Perkins (1558-1602)”, p. 48.

<sup>828</sup> Los términos que emplea Schaefer para relatar el magisterio de Perkins y su influencia en toda una estirpe de predicadores son muy significativos. Véase nota 812.

<sup>829</sup> [Las semillas y los frutos del sagrado ministerio en todo el reino]. MCKIM, *Ramism in William Perkins' Theology*, p. 44.

de la Biblia y la disputa. El objetivo era que los estudiantes buscaran por sí mismos “el verdadero sentido y significado” de la Biblia. Para ello se aprendía griego y hebreo. También se estudiaba retórica para aprender a distinguir los discursos verdaderos (“proper speeches”) de los figurados, es decir, aquellos que emplean tropos. A ello le seguía el aprendizaje de la lógica. Así mismo recibían entrenamiento en la disputa para aprender a “defender la verdad y a refutar el error”<sup>830</sup>.

A Chaderton se le atribuye comenzar la tradición ramista en Cambridge, particularmente en el Christ’s College. De este modo, habría forjado “un vínculo muy fuerte entre la lógica ramista y el puritanismo”, corriente en la que él es una figura principal. No en vano Chaderton dejó su puesto en el Christ’s College en 1584 para dirigir el Emmanuel College, “fundado por un puritano para puritanos”<sup>831</sup>. Los estatutos de este college preverán expresamente la lectura de la lógica de Ramus<sup>832</sup>.

Los propósitos educativos de Chaderton son muy cercanos a los que inspirarán la fundación de los colleges de New England<sup>833</sup>. Se trataba entonces de garantizar “ministerio letrado”:

After God had carried us safe to New England, and wee had builded our houses, provided necessaries for our lively-hood, rear’d convenient places for Gods worship, and settled the Civill Government: One of the next things we longed for, and looked after was to advance *Learning* and

<sup>830</sup> Ibidem.

<sup>831</sup> Ibidem. El Emmanuel College fue fundado en 1584 por sir Walter Mildmay. Guido OLDRIANI, *La disputa del metodo nel rinascimento: Indagini su Ramo y sul Ramismo*, Le Lettere, Firenze, 1997, p. 241.

<sup>832</sup> Ibid., p. 242.

<sup>833</sup> John Harvard (1607-1638) fue alumno del Emmanuel College cuando lo dirigía el sucesor de Chaderton, John Preston. John Harvard no fue el fundador de Harvard College, pero sí uno de sus tempranos benefactores y el que dio nombre a la institución. El College fue fundado por la General Court of Massachusetts Bay en 1636, cuando John Harvard estaba todavía en Inglaterra. Samuel Eliot MORISON, *The Founding of Harvard College* (1935), Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1995, pp. 103, 210-211.

perpetuate it to Posterity; dreading to leave an illiterate Ministry to the Churches, when our present Ministers shall lie in the Dust <sup>834</sup>.

Hay una preocupación por la mala influencia que pueden tener los maestros en los jóvenes<sup>835</sup>. Este va a ser un tema central. Enseñar a otros forma parte del compromiso cristiano.

### **La llegada del ramismo a Escocia**

La iglesia de Escocia se reformó en 1560. A partir de 1574, el reformador religioso y educativo Andrew Melville (1545-1622) emprendió la reforma de sus tres universidades. Estas universidades, a pesar de la reforma de la iglesia, aún permanecían ligadas a la

---

<sup>834</sup> “Después de que Dios nos hubo llevado a salvo a Nueva Inglaterra, y hubimos construido nuestras casas, provisto de lo necesario para nuestro sustento, levantado los lugares apropiados para el culto a Dios y establecido el Gobierno Civil, una de las cosas siguientes que anhelamos y de la que nos ocupamos fue de hacer avanzar la educación y perpetuarla para la posteridad, pues temíamos dejar un Ministerio analfabeto a las Iglesias, cuando los ministros actuales yacieran en el polvo”. *New England First Fruits, Of the progresse of Learning, in the Colledge at Cambridge, in Massachusetts Bay*, London, 1643, p. 12. Citado en MORISON, *The Founding of Harvard College*, Appendix D, p. 432. Kenneth B. Murdock resalta este aspecto: “In the Puritan villages religious and political doctrines were expounded from the pulpit; the minister’s books were lent to members of this flock; and schools were started for children in order that they might read their Bibles. Harvard was founded in 1636 because the colonists did not want ‘an illiterate Ministry’. Books and learning were keys to the ideas on which the wilderness Zion was built”. [En los pueblos puritanos las doctrinas religiosas y políticas se exponían desde el púlpito, los libros del ministro se prestaban a los miembros de este rebaño; y las escuelas se iniciaron con el fin de que los niños pudieran leer la Biblia. Harvard se fundó en 1636 porque los colonos no querían ‘un Ministerio analfabeto’. Los libros y el aprendizaje eran claves para las ideas sobre las que se construyó la salvaje Sión]. Kenneth B. MURDOCK, “Puritan Preachers and Prose Writers”, en Arthur Hobson QUINN (ed.), *The Literature of the American People: An Historical and Critical Survey*, Appleton-Century-Crofts, NY, 1951, p. 37. Aunque en la carta fundacional de Yale (1701) se expone que pretende que sus alumnos se preparen “for publick employment both in church and civil State” [para el empleo público tanto en la iglesia como en el Estado civil], según Thomas Clap la institución que él presidió durante los años 1740-1766 tendría como propósito principal “to educate persons to the Work of Ministry” [educar personas para el Trabajo del Ministerio]. Thomas CLAP, *The Annals or History of Yale-College*, New Haven, 1766, p. 1, citado en: Anna HADDOW, *Political Science in American Colleges and Universities, 1636-1900*, Octagon Books, New York, 1969, p. 8, nota 20. Análogamente, la fundación del College de New Jersey (1746) —futura Universidad de Princeton— se realiza, según Woodrow Wilson (1856-1924), “to give young men such training as, it might be hoped, would fit them handsomely for the pulpit and for the grave duties of citizens and neighbors”. [Para dar a los jóvenes una formación tal que, como es de desear, los preparara adecuadamente para el púlpito y para las graves obligaciones como ciudadanos y vecinos]. Citado en *ibid.*, p. 9.

<sup>835</sup> Los hombres cultos que se saltan la “ley de la justicia”, que prescribe que se trate de cada materia sin mezclarla con otras, hacen un gran daño a los jóvenes. MACILMAINE, *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, p. 9.



herencia medieval y católica. Se trata de St. Andrews (fundada en torno a 1413), Glasgow (1451) y el King's College de Aberdeen (1495)<sup>836</sup>.

Melville obtuvo su MA en St. Andrews en 1563/4, la misma universidad donde se graduaría años más tarde, en 1570, Roland MacIlmaine, el ya mencionado traductor de la *Dialéctica* de Ramus que se publicó en Londres en 1574<sup>837</sup>.

Aunque no se sepa que esté relacionado con ello, cabe mencionar los vínculos personales que Ramus había tenido con Escocia. Por una parte, la versión francesa de la retórica de Omer Talon (Audomarus Talaeus, ca. 1510–1562) que publica su discípulo Antoine Fouquelin (f. 1561) iba dedicada a Mary Queen of Scots (1542-1587)<sup>838</sup>. Este

<sup>836</sup> Steven J. REID, “Andrew Melville and Scottish Ramism: A Re-interpretation”, en Steven J. REID y Emma Annette WILSON (eds.), *Ramus, Pedagogy, and the Liberal Arts: Ramism in Britain and the Wider World*, Ashgate, 2011, p. 25.

<sup>837</sup> El mismo año, como sabemos, MacIlmaine publicó una edición en latín de esta obra, con lo que se aseguraba que la obra alcanzaría tanto al público culto como al popular. “MacIlmaine intended his Latin version for the learned world, even as he intended his translation for the general public”. [MacIlmaine pretendió que su versión latina fuera para el mundo erudito, aun cuando tenía la intención de que su traducción fuera para el público general]. Wilbur Samuel HOWELL, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1800*, Thoemmes Press, Bristol, 1999, p. 187. “[B]y providing an edition in both languages, MacIlmaine was able to bring Ramus to the general as well as to the learned public. He thus helped to give impetus to the complete monopoly which Ramus’ logical theory was soon to enjoy”. [Al ofrecer una edición en ambos idiomas, MacIlmaine fue capaz de acercar a Ramus tanto al público general como al público erudito. Así, ayudó a impulsar el monopolio absoluto del que pronto gozaría la teoría lógica de Ramus]. MACILMAINE, *The Logike of Peter Ramus*, p. xix.

El valor de las traducciones a las lenguas vernáculas como una forma de popularizar el saber queda claro en la portada de la obra de Perkins, *The Art of Prophesying*. “First written in Latine by Master William Perkins: and now faithfully translated into English (for that it containeth many worthie things fit for the knowledge of men of all degrees)”. [Escrito primeramente en latín por el maestro William Perkins: y ahora fielmente traducido al inglés (puesto que contiene muchas cosas de valía apropiadas para el conocimiento de los hombres de todos los niveles)]. MacIlmaine por su parte hace una interesante defensa del uso de la lengua vulgar. MACILMAINE, *The Logike of Peter Ramus*, The Epistle to the Reader, pp. 8-9. Su actitud sintoniza con la actitud de Fraunce cuando ridiculiza a los aristotélicos por escandalizarse de que la lógica haya sido sacada de su santuario y hasta los zapateros puedan aprenderla. Abraham FRAUNCE, *The Lawiers Logike, exemplifying the precepts of Logike, by the practice of the common Lawe*, imprinted by William How for Thomas Gubbin and T. Newman, London, 1558, To the Learned Lawyers of England, s/p. Véase nota 15.

<sup>838</sup> Se publicó en 1555 y de nuevo en 1557 (André Wechel, París) con el título *La Rhetorique française de Antoine Fouquelin de Chauny en Vermandois a Tresillustre Princesse Marie Roynie d'Escoce*. Esta obra sería “the companion piece to the keystone in the Ramist structure, the famous French *Dialectique* by Ramus, published in exactly the same year by exactly the same publisher in exactly the same place”. [La pieza que acompaña a la piedra angular en la estructura ramista, la famosa *Dialéctica* francesa de Ramus, publicada exactamente el mismo año por exactamente la misma editorial en exactamente el mismo lugar]. Walter J. ONG, “Fouquelin's French Rhetoric and the Ramist Vernacular Tradition”: *Studies in Philology*, vol. 51 (1954), p. 129.

hecho pudo darle al Ramismo un prestigio especial en las universidades escocesas en el periodo de 1555 a 1567<sup>839</sup>. Por otra parte, James Stewart (1531-1570), Earl of Mar and of Moray y hermanastro de la reina Mary, estudió en el Collège de Presles cuando Ramus era director del mismo (pudo ser en 1548 o en 1550). Stewart fue regente de Escocia en 1567 después de la abdicación de Queen Mary y de la sucesión al trono del hijo de ésta con un año de edad, el que será conocido como James VI de Escocia y I de Inglaterra (1566-1625). Puede que, como alumno de St. Andrews, Stewart diera prestigio al ramismo en su universidad, especialmente durante su regencia, que cubrió los últimos tres años de la vida de estudiante de MacIlmaine<sup>840</sup>.

Melville culmina sus estudios en St. Andrews cuando acaba de iniciarse la Reforma de la Iglesia de Escocia. El protagonista principal de estos cambios fue John Knox (1514-1572).

John Knox también estudió en St. Andrews. Se ordenó como sacerdote católico y se dedicó al oficio de notario apostólico en East Lothian antes de convertirse a la Iglesia reformada. Se dedicó a este oficio porque, como le ocurría a otros muchos sacerdotes, no le fue asignada ninguna parroquia. Escocia era un país pequeño, con una población de 300.000 habitantes. En esta época había unos 3000 sacerdotes, un número demasiado elevado para las parroquias disponibles<sup>841</sup>.

---

<sup>839</sup> HOWELL, *Logic and Rhetoric in England*, p. 188.

<sup>840</sup> Ibidem. Ong destaca que Ramus solía cenar frecuentemente con dos hijos de James V. Serían dos de los tres hijos naturales más conocidos de éste: “James Stewart, Earl of Murray (later the regent Murray), Lord John Stewart (1531-1563), later prior of Goldingham, and Lord Robert Stewart, Earl of Orkney”. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 302, 372.

<sup>841</sup> Rosalind K. MARSHALL, *John Knox*, Birlinn, Edimburgh, 2008, p. 6. “Notaries were actually appointed on papal authority and represented their clients in the church courts. Much of their work, however, was done in private houses, drawing up title deeds, marriage contracts and wills, and sorting out minor financial disputes”. [Los notarios era nombrados en realidad por la autoridad papal y representaban a sus clientes en los tribunales eclesiásticos. Gran parte de su trabajo, sin embargo, se llevaba a cabo en casas particulares, elaborando títulos de propiedad, contratos matrimoniales y testamentos, y arreglando disputas financieras menores]. Ibidem.

La fundación de la Iglesia<sup>842</sup> Presbiteriana en Escocia, como está ocurriendo a la sazón en otros reinos europeos, depende de las maniobras y los apoyos de sus monarcas. En ello, además de las convicciones religiosas personales, cuentan mucho las estrategias más calculadas y menos sentimentales de política nacional e internacional que tienen en mente, igual que son esenciales la actitud de la nobleza y el arraigo que logre alcanzar entre el pueblo. Los juegos de poder por mantener el predominio de una u otra casa real resultan decisivos para un reino como el de Escocia, que territorialmente está marcado por la vecindad con Inglaterra y su situación extra-continental. Ubicado en una isla, tiene una conexión muy directa con el continente, concretamente con la católica Francia, a través de la casa reinante. Para Francia, Escocia es importante como aliado ante un posible enfrentamiento con Inglaterra.

Algunas crónicas hablan de Escocia como un lugar agreste, poco poblado y retirado de la civilización:

The kingdom's total population of less than 750.000 in 1550 was scarcely that of a good French province. Scotsmen were known to attend church in armor with weapons in hand, and even a native earl could address a letter to the elector palatine with the apologetic remark that he was writing from 'almost beyond the limits of the human race'<sup>843</sup>.

---

<sup>842</sup> En escocés, *Kirk*.

<sup>843</sup> “La población total del reino de menos de 750.000 en 1550 era casi la de una buena provincia francesa. Los escoceses eran conocidos por acudir a la iglesia con armadura y armas en la mano, e incluso un conde nativo podría dirigir una carta al elector palatino, con el comentario la disculpa de que estaba escribiendo desde ‘casi más allá de los límites de la raza humana’”. Philip BENEDICT, *Christ Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, Yale University Press, New Have, London, 2002, p. 153. Al parecer, los estudiantes escoceses preferían ir a estudiar a Francia porque en Inglaterra eran ridiculizados: “for Scots, when they went abroad to study, avoided Oxford and Cambridge, where they were ridiculed as uncouth barbarians, and flocked to Orleans or Paris. In both these universities there was a Collège des Ecossais; and in Paris, at one time, Scots made up a quarter of the English and Teutonic nations”. [Puesto que los escoceses, cuando iban a estudiar al extranjero, evitaban Oxford y Cambridge, donde eran ridiculizados como toscos bárbaros, y acudían en masa a Orleans o París. En ambas universidades se creó un Collège des Ecossais y, en una época en París los escoceses constituían la cuarta parte de las naciones inglesas y teutónicas]. MORISON, *The Founding of Harvard College*, p. 131 y nota 1. Andrew Lang señala que era un lugar

En este país geográficamente periférico, las influencias más poderosas por tanto procederán de Inglaterra y de Francia y, como le ocurre a los demás reinos cristianos de Europa occidental, de Ginebra. Ginebra es el corazón de la Reforma calvinista, la matriz a donde acuden a formarse los pastores reformados de Francia, Inglaterra, Holanda, Alemania, España, Italia. Es un núcleo de atracción poderosísimo que da cobijo e impulso a los exiliados de los reinos católicos o en proceso de cambio y que los conecta entre sí. Sus instituciones sirven de modelo para los líderes religiosos en ciernes que pasan allí largas temporadas, incluso de varios años, a la hora de fundar nuevas iglesias en sus países de origen cuando vuelven a ellos. John Knox es uno de ellos, como lo será Andrew Melville unos años más tarde. Knox tenía una gran admiración por Ginebra, y especialmente por la disciplina religiosa que había logrado implantarse en la ciudad. En una carta dirigida a su amiga Anna Locke, de Londres, escribe:

[Geneva], I neither fear nor am ashamed to say, is the most perfect school of Christ that ever was in Earth since the days of the Apostles. In other places, I confess Christ to be truly preached, but manners and religion so sincerely reformed I have not yet seen in any other place<sup>844</sup>.

En su combate contra la idolatría —que para él, gracias a un enjuague metonímico,

---

anárquico. “Not only the clergy, but the nobles and people were lawless... They are recalcitrant against law and order; every attempt at introducing these is denounced as an attack on their old laws: not that their laws are bad, but they are badly administered”. [No solamente el clero sino también los nobles y la población eran anárquicos... Son recalcitrantes contra la ley y el orden; todo intento de introducir tal cosa es denunciado como un ataque contra sus viejas leyes: no que sus leyes sean malas, sino que están mal administradas]. Andrew LANG, *John Knox and the Reformation*, Longman and Co., 1905, kindle edition.

<sup>844</sup> [No temo ni me avergüenza decir que [Ginebra] es la escuela de Cristo más perfecta que ha habido en la Tierra desde los tiempos de los Apóstoles. Confieso que en otros lugares se predica verdaderamente a Cristo, pero no he visto todavía en ningún otro sitio unas costumbres y una religión tan sinceramente reformadas”. John Knox, citado en MARSHALL, *John Knox*, p. 98. También LANG, *John Knox and the Reformation*, kindle edition.

es sencillamente sinónimo de papismo—, la disciplina de Ginebra es un modelo con todos los atributos necesarios para devolver al cristianismo a la pureza, la simplicidad y el cumplimiento real y sentido de la ley, sin corrupción. Si Roma es lasitud, inmoralidad, corrupción y prácticas idolátricas, Ginebra es sinónimo de orden externo y pulcritud interna, dos bazas que se alimentan mutuamente mediante el traspaso de fuertes dosis de control ejecutivo entre el individuo y el grupo.

Pureza, límites y corrección en la ejecución aparecen como palabras dotadas de un poder redentor. Así queda expresado, por ejemplo, en algunos los artículos del *Second Book of Discipline* (1578), en cuya redacción participó Andrew Melville:

6. The final end of all assemblies is, first, to keep the religion and doctrine *in purity, without error and corruption*; next, to keep comeliness and *order* in the kirk...12. It pertains to the eldership to take heed that the word of God be *purely preached within their bounds*, the sacraments *rightly ministered*, the discipline *rightly maintained*, and the ecclesiastical goods *uncorruptly distributed*<sup>845</sup>.

En la fundación de la Iglesia Escocesa, como ocurre en otros casos, se comienza con la aprobación de un documento en el que se declara cual es la nueva fe que se va a seguir. En este caso el documento se llamó *First Book of Discipline* (1560).

Lo que muestran documentos de este tipo es que se trata de fundaciones políticas realizadas por adultos que conocen la ley que quieren seguir. La ley es algo que viene dado. No se replantea su elaboración. Sólo hay que volver a su origen, subrayar que su

---

<sup>845</sup> [6. El fin último de todas las asambleas es, en primer lugar, mantener la religión y la doctrina *puras, sin errores ni corrupción*; a continuación, mantener la hermosura y el orden en la iglesia...12. Corresponde al cuerpo de ancianos velar para que la palabra de Dios se predique puramente dentro de sus límites, los sacramentos se suministren rectamente, la disciplina se mantenga correctamente, y los bienes eclesiásticos se distribuyan sin corrupción”. *The Second Book of Discipline* (1578), Presbyterian Heritage Publications, 1993, [http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/bod\\_ch04.htm](http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/bod_ch04.htm) (20-5-12)

*autor* es Dios<sup>846</sup> y que está expresada en las Escrituras, interpretadas a la luz del Nuevo Testamento, que es la culminación de las promesas del Antiguo Testamento. No es necesario buscar unas nuevas leyes sino recuperar aquéllas de las que ya se dispone, rescatándolas de la corrupción y la manipulación a la que le ha sometido las instituciones de Roma.

El primer paso para quitarle la contaminación que le haya podido afectar es aclarar el sentido de la ley. Disponer de la Biblia y poder interpretarla sin sujetarse a la autoridad de Roma es fundamental. En este aspecto no se admiten dudas ni equívocos. Como indican los consejos de Knox a los fieles, su estudio era una labor primordial que debía realizarse con una frecuencia fija y constante<sup>847</sup>. Una vez *definida*, la ley ya se puede tomar como un dispositivo ejecutivo, como un conjunto de órdenes y prohibiciones unívocas.

El tercer paso es fortalecer su alcance ejecutivo. Para ello se elabora un sistema de disciplina que asegure que las normas se cumplen de verdad. Toda la estrategia está pensada para contrarrestar y distanciarse de la forma más inequívoca posible de los defectos que se observan con horror en la Iglesia romana. Ésta ha adolecido de lasitud tanto en la interpretación de la ley, al añadir ritos innecesarios y desvirtuar su significado, como en su aplicación, al caer en la doble moral, la corrupción y la falta de virtuosismo.

---

<sup>846</sup> Servet emplea una expresión fascinante para indicarlo: “Conviene que hagas retroceder el mundo *hasta su emisión de la boca de Dios*”. Miguel SERVET, “De los errores acerca de la Trinidad”, intr., trad. y notas de Ana Gómez Rabal, con la colaboración de Ángel Alcalá, en *Obras completas*, introducción, edición y notas de Ángel Alcalá, seis volúmenes, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003-2006; vol. II-1, *Primeros escritos teológicos*, 2004, p. 302. Énfasis añadido.

<sup>847</sup> En un escrito de 1556 dirigido a los hermanos escoceses (*A Letter of Wholesome Council addressed to his Brethren in Scotland*), Knox recomendaba a los padres de familia que cuidaran de que en su casa se llevara una vida cristiana, incluidos los sirvientes. Debían hacerse oraciones para todos los miembros de la casa y la Biblia debía leerse una vez a la semana. Asimismo las congregaciones debían reunirse semanalmente para estudiar la Biblia, confesar sus pecados y rezar por los perseguidos de Francia e Inglaterra. Si surgían problemas en cuanto a cómo interpretar la Biblia, Knox aconsejaba seguir el criterio de alguien a quien respetaran. Él siempre se mostraba dispuesto a dar consejo. Según decía, “prefería pasar quince horas interpretando algún pasaje de las Escrituras para los miembros de la congregación que haciendo cualquier otra cosa”. MARSHALL, *John Knox*, pp. 95-96.

Para reformadores como John Knox es muy importante no hacer ninguna concesión al enemigo. Todo lo que se desprecia se identifica con Roma. No se puede hacer ningún pacto de transición ni llegar a ningún compromiso. Para mantener la identidad bajo control y no perder fuerza, los defectos deben estar siempre fuera, en el otro. El éxito de su movimiento pasa por evitar que las prácticas papistas se infiltren y los colonicen desde dentro. Éste es un aspecto fundamental, sobre el que conviene detenerse.

### **Fundar un nuevo gobierno de los fieles**

Si se quiere que la emancipación de Roma sea completa, no basta con interrumpir de ahora en adelante la relación de obediencia al Papado. Los poderes trenzados en el gobierno de los fieles a lo largo del tiempo también deben cortarse por lo sano. Para que estos poderes dejen de ser activos de verdad en el futuro, debe frenarse *su actividad pasada*. Ello exige eliminar las rutinas y las lealtades grabadas en la memoria de los ciudadanos. Como expresa con sencillez Rosalind K. Marshall:

Apart from his normal duties of preaching, baptising children, marrying couples and officiating at funerals, he [Knox] was converting significant numbers of people to Protestantism. He could not do this simply by preaching. He had to teach them privately, study the Bible with them, enter into the lengthy discussions and generally reassure them. After all, the men and women whom he received into the Protestant Church were not following a conventional path. They were abandoning the familiar, comforting religion they had known from childhood in favour of new ways which were still strange and sometimes troubling to them. Knox's strength character and moral certainty calmed their doubts and encouraged them to persevere<sup>848</sup>.

---

<sup>848</sup> [Aparte de sus obligaciones normales como predicador, bautizar niños, casar parejas y oficiar funerales, [Knox] estaba convirtiendo a un significativo número de personas al protestantismo. No podía hacer esto

Acceder al mundo interno de los fieles no es una tarea fácil, pero parece que los reformadores son conscientes de ello y no eluden estas dificultades. El énfasis que ponen en cambiar los ritos y en abandonar las prácticas católicas, como arrodillarse ante la comunión<sup>849</sup>, tal vez no debería interpretarse como una muestra de superficialidad o banalización de la tarea que están realizando. Este énfasis nos puede dar a entender, más bien, que quieren llegar a lugares muy profundos del gobierno de los individuos y que para acceder a ellos y manipular las fuerzas que allí operan, actúan sobre la gestión de los hábitos del cuerpo. Éstos están *a la vista* de todo el mundo. Son más accesibles y más fáciles de someter a normas y a controles. A efectos pedagógicos, son muy útiles pues cualquier individuo de cualquier edad lo entiende. Además, por su visibilidad, aportan una gran capacidad simbólica que promueve la movilización y la propaganda que requiere y favorece la gran revolución que están llevando a cabo.

Una dificultad común para todos los líderes admiradores de Ginebra se deriva de que no es lo mismo aplicar el modelo de disciplina y de gobierno a una ciudad que a todo un reino. La dimensión es un factor esencial para considerar la organización institucional en una iglesia que, por principio, recela de la omnipotencia centralizadora romana y promueve la autonomía y la igualdad de base entre las congregaciones. Estas dificultades se añaden al hecho de tener que vérselas con el poder real, un poder que basa su

---

simplemente predicando. Tenía que enseñarles en privado, estudiar la Biblia con ellos, entrar en largas discusiones y, generalmente, tranquilizarles. Después de todo, los hombres y las mujeres que recibía en la iglesia protestante no estaban siguiendo un camino convencional. Estaban abandonando la religión familiar y reconfortante que habían conocido desde la infancia en favor de nuevas formas que todavía les eran extrañas y, a veces, preocupantes para ellos. La carácter fuerte y certidumbre moral de Knox calmaba sus dudas y les animaba a perseverar]. MARSHALL, *John Knox*, p. 37. La autora se refiere en este pasaje a su labor en el norte de Inglaterra en 1549-1551.

<sup>849</sup> Este fue un motivo de intenso debate entre John Knox y los partidarios del *Second Book of Common Prayer* que se aprueba en Inglaterra.



legitimidad en la tradición familiar. El cómo debe relacionarse el poder civil con el poder religioso y si es o no legítimo rebelarse contra el gobernante que no apoya la Reforma, serán temas centrales de debate. No olvidemos que es una mentalidad en la que se mezclan la pasión por el orden con un impulso de revolución radical<sup>850</sup>.

Knox llega a Ginebra en 1554, al poco tiempo de haber muerto Servet en la hoguera, quemado a fuego lento con sus libros, tras ser condenado por el Consejo de la ciudad. Knox venía de Francfort donde había estado liderando la comunidad de exiliados ingleses en la ciudad.

La experiencia del exilio marca la biografía de Knox y de otros exiliados de un modo especial. El exilio significa una partida voluntaria de la patria. Los que se marchan son los más convencidos y por ello los más inadaptados a las circunstancias que se están viviendo en su país. En muchos casos, pesa sobre ellos la amenaza de la persecución que puede llegar hasta la amenaza de muerte. Por miedo a perder el status, la libertad o incluso la vida se ven obligados a partir a un lugar más seguro. La existencia de ciudades libres como Francfort, Ginebra o Basilea les permite marcharse de un reino sin entrar en otro. Aunque refugiarse en un reino que haya aceptado la reforma es también una alternativa.

La intención de los exiliados es regresar a su país e implantar allí los cambios que ellos consideran tan necesarios; su intención en última instancia es recuperar su patria. Para ello será imprescindible identificar a los que han usurpado el derecho a gobernarla ilegítimamente (aunque sea de forma legal) y liquidar su poder.

La experiencia del viaje supone una transformación personal muy honda. Les da una libertad nueva y radical, sin raíces. La distancia y la inmersión en ciudades donde se

---

<sup>850</sup> Véase la obra de WALZER, *La revolución de los santos*, *passim*.

vive como ellos desean vivir les permite dejar atrás las costumbres y las creencias de las que reniegan<sup>851</sup>, extrañarse de su propio país, como haría René Descartes (1596-1650)<sup>852</sup>. La experiencia de desarraigo es compartida y vivida con otros individuos como ellos, otros “hombres sin amo”<sup>853</sup>. Incluso se experimenta la idea de cierta igualdad económica, pues los más adinerados no pudieron llevarse consigo sus propiedades<sup>854</sup>. Aunque les une una fe que va más allá de las identidades nacionales, una fe católica (en sentido literal), es interesante observar que los exiliados se agruparan por nacionalidades; en las ciudades donde se refugian pronto se fundaron congregaciones inglesas, francesas, italianas, etc. A los exiliados protestantes les une un origen natural, la tierra natal, y un destino trascendente querido por ellos; un destino que juntos tienen la oportunidad de fundar en un entorno favorable.

El exilio proporciona un suelo muy fértil para que una vez rotos los lazos antiguos broten nuevas lealtades<sup>855</sup>. Son *patriotas ilegales en el extranjero*<sup>856</sup>, deseosos de volver a su país y emprender allí la transformación que desean. Hay que tener en cuenta que esta transformación afectará a personas que no han vivido el viaje del exilio, un viaje que para sus protagonistas tiene un alcance teórico<sup>857</sup>.

A la muerte del rey James V (1542), hereda la corona su hija Mary. En ese momento sólo tiene 5 años. Se nombra como regente a James Hamilton, segundo conde de Arran (ca. 1516–1575). Hamilton es partidario de una alianza con Inglaterra y de

---

<sup>851</sup> Ibid., pp. 111-112.

<sup>852</sup> René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción del francés y prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 47. Véase cap. 5, p. 155.

<sup>853</sup> WALZER, *La revolución de los santos*, pp. 24, 29, 213, 330.

<sup>854</sup> Ibid., p. 109. Walzer explica que esto dio un protagonismo especial a los ministros. Ellos sí pudieron llevarse consigo sus libros.

<sup>855</sup> Ibid., pp. 119ss.

<sup>856</sup> En su estudio de los exiliados marianos, Walzer señala que “María era una reina legal, y el profeta un hombre ilegal”. Ibid., p. 115.

<sup>857</sup> Sobre el concepto de viaje teórico véase: Sheldon S. WOLIN, “Theoria: The Theoretical Journey”, en *Tocqueville between two worlds*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2002, pp. 34-56.

favorecer la Reforma que había comenzado a anidar en Escocia en la década de 1530. Nombra como capellanes a dos pastores evangélicos, Thomas Gwilliam y John Rough. Con sus prédicas, ganan adeptos. Entre ellos se encuentra John Knox, por entonces un joven graduado de St. Andrews.

Knox se instala como predicador en el norte de Inglaterra. Plenamente integrado en la corriente reformada, tiene una participación activa en los debates de la Iglesia Anglicana como el que concierne al diseño del *Book of Common Prayer*. Knox se muestra muy preocupado por borrar de raíz las huellas de catolicismo que pueda haber en los ritos. Su vida en Inglaterra se interrumpe por la necesidad de escapar a la persecución. La situación en Inglaterra da un viraje a la muerte de Eduardo VI (1553). Entonces toma el trono inglés María Tudor, *Bloody Mary*, que restaura la obediencia a Roma y, con su matrimonio con Felipe II (1527-1598), se sitúa en la órbita de los Habsburgo.

### **Generosidad con los pobres**

De orígenes humildes<sup>858</sup>, los fundamentos de la Iglesia escocesa resaltan la generosidad con los pobres. Esto incluye una protección para que todos los jóvenes puedan estudiar.

Asimismo, el *Book of Discipline* de 1560 subrayaba la importancia de la educación para formar adecuadamente a los jóvenes cristianos desde la infancia:

The youth and tender children shall be nourished and brought up in virtue...the great schools, called universities, shall be replenished with those that are apt to learning; for this must be carefully provided, that no father, of what estate or condition that ever he be, use his children at his own fantasy,

---

<sup>858</sup> “I’m a man of base state and condition”. [Soy un hombre de bajo estado y condición]. John Knox citado en Andrew LANG, *John Knox and the Reformation*, Longman and Co., 1905, kindle edition.

especially in their youth; but all must be compelled to bring up their children in learning and virtue<sup>859</sup>.

La labor de promover la actividad de las universidades escocesas será llevada a cabo por Melville. Después de graduarse, Melville amplió su formación en el continente donde también trabajó como profesor. Pasó una década entre París, Poitiers y Ginebra antes de regresar a su país.

De esta salida al continente nos interesa su estancia inicial en París. Durante los dos años que pasó en la ciudad, amplió sus estudios acudiendo a las clases gratuitas que se ofrecían en el Collège de France<sup>860</sup>. Esta institución ofrecía enseñanzas de griego y hebreo además de latín, algo que interesó mucho a Melville. Él venía de una universidad en la que se estudiaba solo en latín y se censuraba cualquier crítica a Aristóteles<sup>861</sup>. Entre los maestros que encontró allí estaban algunos de los filólogos más destacados de la época, como Adrien Turnébe (1512-1565) y Jean Mercier (ca. 1510-1570), y también estaba Ramus. Melville acudió a sus clases. De esta experiencia viene su conocimiento del enfoque de Ramus sobre la dialéctica. También le influiría sobre la enseñanza que él más tarde introduciría en las universidades de su país cuando ocupó en ellas puestos de relevancia y promovió su reforma, especialmente en Glasgow<sup>862</sup>.

---

<sup>859</sup>“La juventud y la tierna infancia se nutrirá y educará en la virtud...las grandes escuelas, llamadas universidades, se rellenarán con aquellos que sean aptos para el aprendizaje, porque debe procurarse siempre cuidadosamente que ningún padre, sea del estado o condición que sea, utilice a sus hijos con su propia fantasía, especialmente en su juventud, sino que debe obligarse a todos a educar a sus hijos en el aprendizaje y la virtud”. *The First Book Of Discipline* (1560), Presbyterian Heritage Publications, 1993, The Fifth Head. Disponible en: [http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod\\_ch03.htm](http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod_ch03.htm) (6-6-12). Parte de este pasaje también está citado en MORISON, *The Founding of Harvard College*, p. 129.

<sup>860</sup> Entonces Collège Royal.

<sup>861</sup> En una anotación, Melville escribió: “The St. Andros axiom, Absurdum est dicere errasse Aristotelem”. [El axioma de St. Andrews, es Absurdo decir que Aristóteles haya errado]. MORISON, *The Founding of Harvard College*, p. 131.

<sup>862</sup> Steven J. REID, *Education in Post-Reformation Scotland: Andrew Melville and the University of St Andrews, 1560-1606*, PhD Thesis, pp. 19, 20, 27, 28. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10023/849> (29-5-12)

Después de dos años en París, se trasladó a Poitiers para estudiar Derecho, una ciudad con gran fama en estos estudios. Era asimismo una zona que los protestantes habían logrado controlar durante la primera guerra de religión (1562-1563). En ella vivía una amplia comunidad de protestantes hacia finales de la década de 1550 y allí se celebró el Segundo Sínodo Nacional de la Iglesia Reformada Francesa (10 de marzo de 1561). Cuando la ciudad fue asediada por fuerzas protestantes en el verano de 1569, Melville tuvo que huir y se refugió en Ginebra<sup>863</sup>.

Ginebra era por entonces una ciudad de acogida para muchos exiliados protestantes. Melville logró un puesto de profesor en la *schola privata* de la Academia de Ginebra, a la que acudían los alumnos más jóvenes<sup>864</sup>. Durante esta estancia creció su interés en la teología y amplió su aún precaria formación en este terreno. Acudió a las

---

<sup>863</sup> Ibid., pp. 31-32.

<sup>864</sup> “The Genevan Academy, officially inaugurated on 5 June 1559, was split into two distinct *schola* or schools. The *schola privata* provided entry-level arts and Latin grammar courses, and the *schola publica* provided higher-level courses and training in divinity and biblical languages. It was the *schola publica* that trained Protestant ministers and re-trained former Catholic priests for use in the missionary movement in France, while the teaching in the *schola privata* was largely given over to providing a solid education for Genevan youths. That the *schola privata* was of considerable importance to the Genevans is evidenced by the fact that the magistrates eventually reserved, in June 1562, the new buildings created in the re-foundation of the Academy for the sole use of the *schola privata* when overcrowding became a serious issue. Melville’s role as regent of the second class in the lower school would have seen him teaching youths near to the end of their studies, as the classes ascended from entry in the seventh class to completion of studies in the first. The first five classes focused on mastering Latin, Greek, and French grammar, while the top two classes developed proficiency in dialectic reading and textual commentary, with a brief introduction to the art of rhetoric”. [La Academia de Ginebra, inaugurada oficialmente el 5 de junio de 1559, se dividió en dos escuelas o *schola*. La *schola privata* proporcionaba cursos de iniciación a las artes y gramática latina, y las *schola publica* daban cursos de alto nivel y formación en teología y lenguas bíblicas. La *schola publica* era la que formaba a los ministros protestantes y enseñaba a los que antes habían sido sacerdotes católicos para que sirvieran en el movimiento misionero de Francia, mientras que la enseñanza en la *schola privata* se dedicaba en gran parte a proporcionar una educación sólida a los jóvenes ginebrinos. Que la *schola privata* era de gran importancia para los ginebrinos se pone de manifiesto por el hecho de que los magistrados reservaron finalmente, en junio de 1562, el nuevo edificio creado en la refundación de la Academia para el uso exclusivo de la escuela privada cuando el exceso de gente se convirtió en un problema serio. El papel de Melville como regente del segundo curso de la escuela primaria no hace imaginarle enseñando a los jóvenes casi el final de sus estudios, dado que las clases iban desde el comienzo en el séptimo curso a la finalización de los estudios en el primero. Las primeras cinco cursos se centraban en el dominio de la gramática latina, el griega y francesa, mientras que los dos cursos superiores desarrollaban la competencia en la dialéctica y el comentario de textos, con una breve introducción al arte de la retórica]. Ibid., p. 33.

clases de Theodore de Bèze (1519-1605)<sup>865</sup> y estudió las lenguas bíblicas con el hebraísta Corneille Bertram (1531-1594)<sup>866</sup>, sobrino político de Bèze, y el profesor de origen griego François Portus.

Melville también mantuvo amistad con el filólogo de reputación internacional Joseph-Juste Scaliger (1540-1609). Scaliger se había formado con su padre, el filólogo latinista Julius Caesar Scaliger (1484-1558), en el Collège de Guyenne. Se refugió en Ginebra después de la matanza de San Bartolomé (1572). Esa fue la ocasión de que Scaliger y Melville se encontraran en la ciudad suiza. Como le ocurría a otros de los tutores que Melville tuvo en París, Scaliger no apreciaba el trabajo de Ramus<sup>867</sup>.

Aunque en gran parte el entorno académico parisino y ginebrino era hostil con Ramus, a Melville sí debía interesarle mucho su trabajo. Cuando Ramus viajó dando cursos por diversas universidades alemanas y suizas entre 1568 y 1570, Melville aprovechó la ocasión para volver a escuchar al que ya había sido profesor suyo en París.

El 8 de mayo de 1568, un grupo de ministros solicitaron al Consejo de la ciudad de Ginebra que dieran permiso a Ramus para dar clases en la Academia. Consideraban que

<sup>865</sup> Calvino había muerto en 1564. Théodore de Bèze era su sucesor como líder de la Iglesia de Ginebra.

<sup>866</sup> “Cornelius Bertram, whose writings acquainted New England puritans with the polity of ancient Israel, occupied the chair of Hebrew, and taught Aramaic and Syriac to young Melville”. [Cornelius Bertram, cuyos escritos familiarizaron a los puritanos de Nueva Inglaterra con el sistema político del antiguo Israel, ocupó la cátedra de hebreo, y enseñaba arameo y sirio al joven Melville]. MORISON, *The Founding of Harvard College*, p. 132.

<sup>867</sup> REID, *Education in Post-Reformation Scotland*, pp. 37-39. “While at Leiden in 1594, Scaliger responded to Nicholas Nancel (Ramus’ biographer) that although Ramus had become a good orator during his life he did so against his own ‘slow, rough and stupid’ intellect (repugnante ingenio tardo, rudi et stupido). He also remarked to his students that the continued popularity of Ramus’ works was disproportionate to their worth: ‘these days only the Ramists are praised, but such praise is beyond measure.’ This dislike of Ramist teachings continued throughout Scaliger’s life, and shows another close intellectual contact of Melville’s opposed to them”. [Mientras que estaba en Leiden en 1594, Scaliger respondió a Nicholas Nancel (el biógrafo de Ramus) que aunque Ramus se había convertido en un buen orador durante su vida lo había hecho en contra de su intelecto ‘lento, tosco y estúpido’ (repugnante ingenio tardo, rudi et stupido). También comentaba a sus estudiantes que la duradera popularidad de las obras de Ramus era desproporcionada a su valor: ‘estos días solamente se elogia a los ramistas, pero estas alabanzas son desmedidas’. Este disgusto con las enseñanzas de Ramus continuó a lo largo de toda la vida de Scaliger, y mostraba otro contacto intelectual cercano a Melville de los que se oponían a él]. Ibid., pp. 37-38.

su presencia sería buena para la reputación de la institución. Le dieron un puesto temporal y Ramus comenzó su curso explicando su método de estudio de la dialéctica. A finales de mayo le pidieron que cambiara el programa. Como sabemos, a Bèze no le gustaba su revisión de Aristóteles y de las autoridades tradicionales, ni que Ramus se instalara como profesor en la Academia<sup>868</sup>. Ramus en principio no aceptó esta censura y muchos estudiantes protestaron. Finalmente llegaron a un acuerdo y sus lecciones pasaron a tratar sobre las Oraciones *In Catilinam* de Cicerón<sup>869</sup>.

Según expone Steven J. Reid en su estudio, entre los estudiantes que protestaron cabe pensar que se encontrara Melville, pues se sabe que se desplazó a Lausana junto a su compatriota Gilbert Moncrieff<sup>870</sup> para escuchar las clases de Ramus en esa ciudad (julio de 1570).

Lo que estaba en juego al cuestionar el enfoque tradicional sobre la lógica de Aristóteles era el propio fundamento del que se servían en Ginebra para el estudio de la Biblia. Al haberse formado en Ginebra como teólogo, Melville nunca abandonaría este sesgo escolástico a pesar de su simpatía hacia Ramus. Su enfoque, señala Reid, será una mezcla de las herramientas lógicas tradicionales con las aportaciones de la dialéctica ramista<sup>871</sup>.

El siglo dieciséis es una época de revisión de los instrumentos intelectuales heredados de la escolástica medieval. Los planteamientos de Ramus son una de las aportaciones humanistas que se ofrecen en esta época como alternativa. Pero no es la única. Su dialéctica convive y se mezcla con otras propuestas humanistas, como la de

---

<sup>868</sup> Bèze le negó un puesto en la Academia alegando que no había ninguna vacante. Véase cap. 2, p. 56.

<sup>869</sup> Ibid., p. 39.

<sup>870</sup> Futuro médico del rey James VI de Escocia y I de Inglaterra.

<sup>871</sup> REID, *Education in Post-Reformation Scotland*, pp. 40-41.

Philipp Melanchthon (1497-1560)<sup>872</sup>, y también con las aportaciones de partidarios de mantener la visión más tradicional.

El mar de fondo de estas revisiones y de las tensiones que se dan entre los partidarios de una u otra visión se debe a un punto central muy virulento que une a todos ellos. Para todos ellos, la dialéctica se debe mantener como pieza central de la formación intelectual que se da en las universidades, tanto para aquellos que van a desarrollar una profesión civil<sup>873</sup> como para aquellos que van a dedicarse a servir en la iglesia.

En un ambiente de gran efervescencia, en el que el interés por la dialéctica y por el *método*<sup>874</sup> no deja de crecer, es natural que los intercambios entre universidades,

---

<sup>872</sup> Se habla de Philipo-ramismo. Véase nota 875.

<sup>873</sup> Para Abraham Fraunce, la lógica no es la disciplina abstrusa que cultivan los escolásticos, sino el arte de razonar. Y como tal, está presente y actúa en todas las expresiones de la razón humana. “And therefore Logike hath boene of a long time untollerably abused by those miserable Sorbonist, dunsicall Quidditaries, who thought there was no reasoning without, Arguitur quod sic: Probatur quod non: no part of Logike without Ergo and Igitur. Whereas indeed the true use of Logike is as well apparant in simple playne, and easie explication, as in subtile, strict and concised probation. Reade Homer, reade Demosthenes, reade Virgill, read Cicero, reade Bartas, reade Torquato Tasso, reade that most worthie ornament of our English tongue the Countesse of Penbrookes *Arcadia*, and therein see the true effectes of natural Logike which is the ground of artificiall, farre different from this rude and barbarous kind of outworne sophistrie...Some Artes are appliable onely to some certayne subiect, but Logike is scientia sentiarum, as I sayd before, not tyed to one thing, but apt for anie thing, free from all, yet fit for all, framing orderly, proving strongly, expounding playnly, perswading forcibly, any Arte, any cause, any question, any man whatsoever”. [Y por eso la Lógica ha sufrido durante largo tiempo el intolerable abuso de esos miserables sorbonistas, *dunsicall Quidditaries*, que pensaban que no había razonamiento sin Arguitur quod sic: Probatur quod non, ninguna parte de la Lógica sin Ergo e Igitur. Mientras que, de hecho, el verdadero uso de la Lógica es obvio en una explicación fácil y sencilla igual que en una demostración sutil, estricta y concisa. Lean a Homero, lean a Demóstenes, lean a Virgilio, lean a Cicerón, lean a Bartas, lean a Torcuato de Tasso, lean el más valioso ornamento de nuestra lengua inglesa, la *Arcadia* de la Condesa de Penbroke, y observen ahí los verdaderos efectos de la lógica natural que es la base de la artificial, muy diferente de esta forma ruda y bárbara de sofistería caduca...Algunas artes se aplican sólo a determinados temas, pero la lógica es *scientia sentiarum*, como dije anteriormente, no está atada a una cosa, sino que es apropiada para cualquiera, libre de todo, aunque adecuada para todo, formulando ordenadamente, probando con solidez, exponiendo de forma sencilla, persuadiendo con fuerza cualquier arte, cualquier causa, cualquier cuestión, cualquier hombre]. FRAUNCE, *The Lawiers Logike*, The first Booke, p. 3v. Abraham Fraunce (1558/1560?-1592/1593?) fue poeta y abogado. Amigo y protegido de Sir Philip Sidney (1554-1586). Cuando murió Sidney, lo protegió la hermana de éste, Mary Herbert Countess of Penbroke, mencionada en este pasaje en el título de la obra que compuso su hermano, *Arcadia*.

Recordemos que Sidney favoreció mucho la entrada del ramismo en Inglaterra. Al viajar a Francfort entre 1571 y 1572 entró en contacto con la colonia hugonote de la ciudad y allí conoció al editor de Ramus, André Wechel. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 302. Véase cap. 2, nota 86.

<sup>874</sup> ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 225-230. Véase Neal W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York, 1960, *passim*.



prolongados a lo largo del tiempo, den lugar a productos mestizos y a transformaciones. Estudios muy concienzudos han mostrado que la combinación de la dialéctica ramista con el estudio y la aplicación de la lógica tradicional aristotélica y de otras autoridades clásicas es algo que se repetirá a lo largo y ancho de Europa<sup>875</sup>. Podríamos decir que es una característica de la expansión del ramismo. Este hecho indica, por una parte, lo compatibles que podían resultar ambos ingredientes. Y, por otra, que el Aristóteles lógico era un componente de la identidad intelectual de la cristiandad occidental demasiado arraigado y querido como para ser desalojado tan rápido. Ni siquiera en la versión ramista, que pretende quedarse sólo con sus elementos esenciales, si bien recreados y reorganizados de un modo original. Es decir, tratando de esquivar la idolatría hacia la autoría de Aristóteles<sup>876</sup>.

Estas resistencias a renunciar a Aristóteles, bien en forma de rechazo bien en

---

<sup>875</sup> En lo que respecta al seguimiento del ramismo, se distinguen ramistas, semiramistas y Philipo-ramistas. Joseph S. FREEDMAN, "The Diffusion of the Writing of Petrus Ramus in Central Europe, c. 1570-1630", pp. 98-152. Véase también del mismo autor: "Philosophy instruction within the institutional framework of central European schools and universities during the Reformation Era", en Charles SCHMITT (ed.), *History of Universities*, vol. 5, 1985, Oxford University Press, pp. 117-166; "Cicero in Sixteenth-and Seventeenth-Century Rhetoric Instruction": *Rhetorica*, vol. 4, n.º 3 (Summer 1986), pp. 227-254; "Aristotle and the content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)": *Proceedings of The American Philosophical Society*, vol. 137, n.º 2 (1993), pp. 213-253; "Melanchthon's opinion of Ramus and the utilization of their writings in Central Europe", en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co Ag Verlag, Basel, 2001, pp. 68-91. Sobre los desarrollos en el ámbito germano, véase: Howard HOTSON, *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543-1630* (Oxford-Warburg Studies), Oxford, New York, 2007.

<sup>876</sup> Uno de los seguidores ingleses de Ramus, Fraunce, considera que nadie más que Ramus elogia a Aristóteles. Lo que ocurre es que una sola persona no puede crear algo y perfeccionarlo. Por tanto, otros pueden intervenir en mejorar y corregir su obra. Véase pp. 21-22. Aplicando este criterio, él mismo incorpora a otros autores en su escrito y se separa de Ramus cuando lo considera conveniente. Por ejemplo, cuando trata el objeto de la dialéctica. En este caso, prefiere emplear el término inglés "reasoning" en lugar de los términos latinos *disputare* y *disserere*, ambos metafóricos: "the one [disputare] being borrowed of the vinemauster, the other [disserere] set of the sower: for as the first cutteth off superfluous branches in his vine, which is properly disputare, so the other disperseth his seed in divers places, and not confusedly throweth?? all on one heape, which is the natural signification of this word, disserere". [La primera [disputare] se tomó prestada de los maestros vinicultores, la otra [disserere] se tomó de los sembradores: puesto que así como el primero poda las ramas superfluas de su vid, que es propiamente disputare, el otro dispersa sus semillas en lugares diversos, y no arroja confusamente todas en un único montón, que es el significado natural de esta palabra, disserere]. FRAUNCE, *The Lawiers Logike*, The first Booke, pp. 2v-3r.

forma de componenda conciliatoria, son muy significativas. Como diría Niccolò Machiavelli (1469-1567), cuando se nos toca en lo más hondo, las personas difícilmente aceptamos que nos cambien *nuestros modos y maneras de vivir*<sup>877</sup>.

### **Melville y la intención religiosa**

De regreso a Escocia, Melville fue nombrado rector de la Universidad de Glasgow. Desde este puesto, que ocupó entre 1574 y 1580, promovió la refundación de la universidad mediante la *Nova Erectio* (1577). Esta norma sirvió de base constitucional de la universidad hasta que se aprobó la ley de reforma de las universidades de Escocia en 1858 (Universities Reform Act)<sup>878</sup>.

Entre 1580 y 1607 dirigió el St. Mary's College, St. Andrews, por aquel entonces el único College de teología. Participó en los planes de Reforma de St. Andrews que se concretaron en la *New Foundation* de 1579. Así mismo, fue rector de esta universidad entre 1590 y 1597, el periodo durante el cual la facción presbiteriana gozaba de más favor en la corte<sup>879</sup>.

Sus ideas también influyeron en los planes de reforma del King's College de Aberdeen de principios de la década de 1580, un proyecto que nunca se llegaría a implementar, y en la carta fundacional del Marischal College de Aberdeen de 1593<sup>880</sup>.

En su estudio, Stephen Reid matiza la relación que se ha establecido entre ramismo y presbiterianismo considerando la influencia que ejerció el ramismo en la reforma educativa de Melville en las universidades escocesas. Con ello elabora una revisión

---

<sup>877</sup> Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 50.

<sup>878</sup> REID, "Andrew Melville and Scottish Ramism: A Re-interpretation", p. 25.

<sup>879</sup> Ibidem.

<sup>880</sup> Ibidem.

semejante a la que Mordechai Feingold ha realizado acerca del ramismo en Inglaterra<sup>881</sup>.

Según Feingold, el ramismo se percibió como una filosofía que meramente servía a los propósitos dogmáticos de los predicadores puritanos. Muchos autores consideraron el ramismo como un empobrecimiento de la sensibilidad humanista, precisamente en auge en Inglaterra en las dos últimas décadas del siglo dieciséis<sup>882</sup>. La tesis de Feingold es que, por ese motivo, el ramismo no arraigó a un nivel más profundo. Sólo logró cierto predicamento entre los puritanos. Y aún entre ellos, fue adoptado superficialmente, como *forma* apta para las disputas y alternativa educativa al escolasticismo, más que como *contenido*. Feingold califica este seguimiento como “ramismo de bajo intensidad” (“low-grade Ramism”)<sup>883</sup>.

The Puritans were not interested in a thorough secular educational reform and their critique of the ancients was not motivated by any desire to promote novel philosophical or literary programs. They embraced a Ramist cast of mind because, on the one hand, assured them that a lengthy and arduous application to profane studies was unnecessary. Not surprisingly...it was precisely Puritan dogmatism and its perceived devaluation of erudition and literature that evoked much of the hostility Ramism encountered. However, insofar as the specifics of Ramist offerings are concerned, what was adopted were the charts, dichotomies, and disjunctive syllogisms that better facilitated the propagandist needs of Puritans —from the inculcation of doctrine and dogmatic habits of thought, to the expeditious preparation of youth for the ministry and effective sermonizing<sup>884</sup>.

---

<sup>881</sup> Ibid., pp. 32-33.

<sup>882</sup> Mordechai FEINGOLD, “English Ramism: A Reinterpretation”, pp. 154, 156.

<sup>883</sup> Ibid., pp. 175-176.

<sup>884</sup> [Los puritanos no estaban interesados en una reforma profunda de la educación secular y su crítica de los clásicos no estaba motivada por un deseo de promover nuevos programas filosóficos o literarios. Adoptaron el modelo ramista de pensamiento porque, por una parte, les aseguraba que era innecesaria una dedicación extensa y ardua a los estudios profanos. No es de extrañar...que fuera precisamente el dogmatismo puritano y la percepción de la devaluación de la erudición y la literatura la que evocó buena parte de la hostilidad que se encontró el ramismo. Sin embargo, en lo que se refiere a las contribuciones ramistas concretas, lo que se adoptó fueron los esquemas, las dicotomías y los silogismos disyuntivos que

Feingold señala que el debate en torno al ramismo en Inglaterra no era tanto en torno a las proposiciones lógicas y el método que proponía, como acerca de la cuestión de la erudición y el puritanismo<sup>885</sup>. Los puritanos que se apoyaban en la filosofía ramista fueron caricaturizados por algunos de sus contemporáneos (Christopher Marlowe entre ellos) como intelectuales banales y filisteos<sup>886</sup>. La célebre sentencia de Justus Lipsius (1547-1606) sobre Ramus (*nunquam erit magnus, cui Ramus est magnus*, nunca serás grande si piensas que Ramus lo fue) tuvo eco en las disputas inglesas sobre el ramismo, en concreto en una disputa en el King's College de Cambridge en la que participó William Gough<sup>887</sup>. Conviene recordar que ésta es la cita de cabecera con la que Walter J. Ong abre su obra fundamental sobre Ramus.

En Inglaterra, sin embargo, el ramismo está muy ligado a la causa puritana. Arraigó especialmente en Cambridge, mientras que encontró más resistencias en Oxford. Como sabemos, William Perkins y su discípulo William Ames lo aplicaron a sus escritos teológicos como un método adecuado de exposición, útil para la enseñanza y la prédica. No sólo sus partidarios reconocían sus posibilidades. El ramismo era visto como una herramienta intelectual muy eficaz para adoctrinar a los fieles en las convicciones puritanas, lo que no dejaba de provocar suspicacias y recelos<sup>888</sup>.

El ramismo inglés está muy marcado ideológicamente. No era algo meramente escolar. Por ello es fácil entender, como expone Feingold, que muchas disputas en torno

---

mejor facilitaban las necesidades propagandísticas de los puritanos —desde inculcar la doctrina y una forma de razonar dogmática, hasta la preparación rápida de la juventud para el ministerio y la predicación eficaz]. Ibid., p. 136.

<sup>885</sup> Ibid., p. 156.

<sup>886</sup> Ibid., pp. 164-166.

<sup>887</sup> Ibid., pp. 147-148, 155-156.

<sup>888</sup> Véase cap. 1.

al él en realidad enmascaraban disputas de índole religiosa<sup>889</sup>.

Una de las aclaraciones de Feingold que Reid subraya y toma como plataforma para su investigación es que el ramismo no era el único modelo lógico que se estudiaba en Inglaterra sino que convivió junto a la obra de otros autores<sup>890</sup>.

En Escocia, la dialéctica y la retórica ramistas estaban presentes en el curriculum recomendado por Melville. Ambas eran partes de una formación que luego se ampliaría con el estudio de las autoridades tradicionales como Aristóteles (estudiado en griego), Cicerón y Platón. También se estudiarían obras de otras autoridades contemporáneas como Jean Bodin (1529/30–1596), Johanenss Sleidan (1506-1556) y Philipp Melanchthon. En el estudio de las matemáticas se seguía la Geometría de Ramus pero también se estudiaba a Euclides. En resumen, señala Reid, “as in England, Ramism was

---

<sup>889</sup> FEINGOLD, “English Ramism: A Reinterpretation”, p. 153.

<sup>890</sup> REID, “Andrew Melville and Scottish Ramism: A Re-interpretation”, p. 32. En este aspecto, Feingold es crítico con las tesis de Wilbur Samuel Howell y Perry Miller acerca de la preeminencia del ramismo en Inglaterra y Nueva Inglaterra respectivamente: “[Wilbur Samuel] Howell was wrong to assume that Ramism was the prevailing logical system in England. In fact, within the overwhelmingly humanistic literary program, no single text was allowed to dominate the teaching of logic...though certain authors were more popular than others, none was considered canonical...The same trend can be detected across the Atlantic, as Harvard tutors who has been educated in Cambridge and Oxford proceeded to implement that wit which they were familiar. Perry Miller was, of course, aware of the commixing of a variety of logic texts at Harvard, yet he chose to equivocate: ‘The Peripatetic system was indeed read at Harvard’, he thundered, ‘but the Ramist was believed’. Such unshaken assurance in the ubiquity of the Ramist presence at Harvard was perpetuated by subsequent historians who were just as willing to slight the evidence for the persistence of the traditional approach in teaching logic and other subjects in the American colonies”. [[Wilbur Samuel] Howell se equivocó al suponer que el ramismo era el sistema lógico imperante en Inglaterra. De hecho, dentro del abrumadoramente humanista programa literario, ni a un solo texto se le permitió dominar la enseñanza de la lógica...aunque ciertos autores eran más populares que otros, ninguno se consideró canónico...La misma tendencia puede detectarse a través del Atlántico, en la forma en que/en cómo los tutores de Harvard que habían sido educados en Cambridge y Oxford procedían a poner en práctica aquel ingenio que les era familiar. Por supuesto, Perry Miller era consciente de la mezcla de una variedad de textos de lógica en Harvard, sin embargo, optó por hablar con evasivas: ‘El sistema peripatético se estudiaba de hecho en Harvard’, vociferó, “pero en el ramista se creía”. Tal inquebrantable seguridad en la ubicuidad de la presencia ramista en Harvard fue perpetuada por los historiadores posteriores que estaban igual de dispuestos a despreciar la evidencia de la persistencia del enfoque tradicional en la enseñanza de la lógica y otras materias en las colonias americanas]. FEINGOLD, “English Ramism: A Reinterpretation”, pp. 134-135. Ong destaca la permanencia del Aristóteles en las universidades inglesas. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, p. 304.

used only as part of a wider programme of humanist education”<sup>891</sup>.

---

<sup>891</sup> [Como en Inglaterra, Ramus se utilizó solamente como parte de un programa más amplio de educación humanista]. REID, “Andrew Melville and Scottish Ramism: A Re-interpretation”, p. 34.



## Capítulo 9:

# El gobierno del individuo en el puritanismo y su paso a Nueva Inglaterra

Che parlo, ahi, che vaneggio?  
Misera, ohimè, che chieggio?  
O Teseo, o Teseo mio,  
non son, non son quell'io,  
non son quell'io che i ferì detti sciolsè:  
parlò l'affanno mio, parlò il dolore;  
parlò la lingua sì, ma non già il core<sup>892</sup>.

### Un nuevo mundo y un nuevo ciudadano que necesita gobernarse

Cuando William Perkins (1558-1602) escribe sus obras de casuística, como hará después con gran éxito su discípulo William Ames (1576-1633), tiene muy presente la necesidad de apartarse de los usos que durante tanto tiempo ha impuesto la iglesia de los papistas. Su pensamiento se decanta a partir de esta referencia negativa, que menciona constantemente y hacia la cual necesita marcar distancias. Con la Iglesia de Roma se comparten muchas creencias básicas y muy profundas; por ello, separarse y diferenciarse de ella exige un gran esfuerzo argumentativo.

Un punto de especial interés desde el punto de vista de la teoría política es la consideración de la conciencia. Estudiarlo nos aporta una comprensión de cómo se relaciona este nuevo ciudadano con la omnipotencia y cómo le afecta de forma muy directa a su gobierno.

---

<sup>892</sup> Claudio Monteverdi, *Lamento d'Arianna* (1608).



Para Perkins hay varios dones de la inteligencia, de entre los cuales sobresale la conciencia:

*Intelligence*, simply conceives a thing to be or not to bee: *opinion*, jugeth a thing to be probable or contingent: *science*, judgeth to be certen and sure: *faith*, is a perswasion, whereby we beleeeve things that are not: *prudence*, discerneth what is meete to be done, what to be left undone; but *conscience* goes further yet then all these: for it determines or gives sentence of things done, by saying unto us this was done, this was not done, this may be done, this may not be done; this was well done, this was ill done<sup>893</sup>.

Como hace notar nuestro autor, la conciencia alude al juicio, precisamente esa facultad que para Hannah Arendt (1906-1975) era la más política de todas. El problema es que en este caso aparece emboscado como una cualidad *privada*, separada de la capacidad de juzgar que se ejercita en la vida pública:

The things that conscience determines of, are mans owne actions: his owne actions, I say<sup>894</sup>.

En este aspecto, hay una separación muy clara e infranqueable entre el mundo interno y el mundo externo. El mundo externo se compone de los cuerpos, los bienes, las acciones y el discurso, es decir, el mundo material y visible que se comparte con los

---

<sup>893</sup> [La *inteligencia* simplemente concibe que una cosa sea o no sea: la *opinión* juzga que una cosa sea probable o contingente: la *ciencia* juzga que sea cierta y segura; la fe, es una convicción por la que creemos en cosas que no son; *prudencia*, discierne de lo que hay que hacer y lo que hay que dejar sin hacer; pero la *conciencia* va más lejos aún que todo esto: ya que determina o da sentencia de las cosas hechas, diciéndonos que esto fue hecho, esto no fue hecho, esto puede hacerse, esto no puede hacerse; esto estuvo bien hecho y esto estuvo mal hecho]. WILLIAM PERKINS, *His Pioneer Works on Casuistry: "A Discourse of Conscience" and "The Whole Treatise of Cases of Conscience"*, edited with an Introduction by Thomas F. Merrill, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1966, p. 6.

<sup>894</sup> [Las cosas de las que la conciencia determina son las propias acciones del hombre: sus propias acciones, digo]. Ibidem.

demás. Sobre estos elementos pueden actuar las leyes humanas y es aceptable que lo hagan, pero en ningún caso estas normas producto de la inteligencia y del poder de los hombres pueden afectar al mundo interno<sup>895</sup>.

Magistracie indeed is an ordinance of God to which wee owe subjection, but how farre subjection is due, there is the question. For bodie and goods and ourward conversation, I graunt all: but a subjection of conscience to mens lawes I deny<sup>896</sup>.

En el mundo interno gobierna la conciencia. Es muy interesante la apreciación de que la conciencia es un atributo humano que Dios no tiene. Dios no necesita una conciencia que le ayude a juzgar y a decidir porque en sí mismo es el bien máximo<sup>897</sup>. Sin embargo, los hombres sí necesitan una guía que les oriente y acompañe en el viaje hacia la salvación que supone la vida terrenal<sup>898</sup>.

Aunque es un atributo humano que da muestras de la imperfección de los hombres, al mismo tiempo es un don divino que separa a los hombres de la sujeción a otros hombres. Gracias a esta cualidad, los individuos tienen autonomía para juzgar sus pensamientos y sus acciones y decidir sobre ellos sin que pueda entrometerse ninguna otra persona. Las leyes humanas así como los testimonios, es decir, todo lo que no tenga un origen directo en Dios, está por debajo de la conciencia de cada individuo<sup>899</sup>.

Esto nos traslada a un mundo cuajado de soberanías individuales. En él, ningún individuo puede convertirse en un Dios para otro individuo, pero cada individuo es

<sup>895</sup> Ibid., pp. 26, 31.

<sup>896</sup> [La magistratura es de hecho una ordenanza de Dios a la que debemos sujeción, pero cuánta sujeción es debida, he aquí la cuestión. Del cuerpo y de los bienes y de nuestra conversación exterior, se la concedo toda: pero la sujeción de la consciencia a las leyes de los hombres, se la deniego]. Ibid., p. 26.

<sup>897</sup> Ibid., p. 6. Además de los hombres, tienen conciencia los ángeles; es decir, las criaturas racionales.

<sup>898</sup> Ibid., p. 41.

<sup>899</sup> Ibid., p. 32.

como un dios para sí mismo. Los juicios temporales que realiza la conciencia son como un adelanto o una avanzadilla del juicio final<sup>900</sup>.

La conciencia es como un ojo<sup>901</sup> que necesita protegerse de las agresiones externas. Es muy frágil para relacionarse sin barreras con el mundo exterior, pero cuando vuelve su mirada hacia dentro es muy poderoso. Cerrados los parpados a la vida pública, la conciencia se desenvuelve como un representante de Dios, siempre despierta y atenta. Actúa mediante la vigilancia, la memoria y la reflexión. Tiene la virtud de pensar sobre los hechos y sobre los propios pensamientos, y ser consciente de que está pensando sobre ellos<sup>902</sup>. Sus trabajos no pasan desapercibidos a la conciencia.

La inspirada obra de Perkins aporta un pensamiento de gobierno muy rico que daría fundamento al trabajo de su discípulo William Ames.

Una noche de octubre de 1633 el río Maas se desbordó e inundó gran parte de la ciudad de Rotterdam. Para entonces Ames llevaba unos dos meses en la ciudad. Había llegado a finales de verano, tal vez en otoño, siguiendo la petición de la iglesia inglesa de la ciudad liderada por Hugh Peter (1598-1660) para trabajar allí como profesor. Ames venía de Franeker, donde había pasado varios años como profesor de la universidad de la ciudad (1622-1633), en la misma época en la que René Descartes (1596-1650) frecuentaba sus aulas<sup>903</sup>.

Esa noche su casa quedó anegada por el agua. Al parecer, sin darse cuenta de ello, Ames salió de la cama, “se mojó lo pies y como consecuencia cogió fiebre”<sup>904</sup>. En pocos

---

<sup>900</sup> Ibid., p. 9.

<sup>901</sup> Ibid., p. 77.

<sup>902</sup> Ibid., pp. 7-8.

<sup>903</sup> Keith L. SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames. Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana, University of Illinois Press, 1972, p. 80.

<sup>904</sup> “Got his feet wet and was in consequence taken with fever and ague”. Matthew NETHENUS, “Introductory Preface in which the story of the life of Master Ames is briefly narrated and the excellence

días su salud empeoró a pesar de los esfuerzos de los médicos y la enfermedad acabó con su vida “trasladándole de la iglesia militante a la iglesia triunfante”, en palabras entusiastas de Matthew Nethenus<sup>905</sup>. Ames tenía cincuenta y siete años. Terminaba una vida intensa de estudio y militancia que había comenzado en Inglaterra y culminó en los Países Bajos. Nacido en Ipswich en 1576, se formó en el Christ’s College de Cambridge. Tras varios desencuentros con las autoridades anglicanas, Ames se exilió en los Países Bajos y allí consolidó su liderazgo religioso.

Su inesperada muerte frustró sus planes de viajar a New England, siguiendo la sugerencia de John Winthrop (1587/8-1649), primer gobernador de la Massachusetts Bay Colony. A pesar de todo, el legado se sentía tan vivo entre los que sí pudieron emprender el viaje al nuevo mundo, que Ames era considerado uno de ellos. Una impresión que recoge Keith Sprunger al escribir que “en todo salvo en tomar el barco hacia allá, Ames pertenece a la historia de Nueva Inglaterra”<sup>906</sup>.

Know, reader, that it was by a particular diversion given the hand of Heaven unto the *intentions* of that great man, Dr. William Ames, that we don’t now find his name among the first in the catalogue of our New-English worthies. One of the most eminent and judicious persons that ever lived in this world, was *intentionally* a New-England man, though not *eventually*, when

---

and usefulness of his writings shown”, John Jansson, Amsterdam, 1668, translated from Latin into English by Douglas Horton, en Douglas HORTON, *William Ames by Matthew Nethenus, Hugo Vischer y Karl Reuter*, Harvard Divinity School, Cambridge, 1965, p. 19.

<sup>905</sup> “Translating him from the church militant to the church triumphant”. [Trasladándole de la iglesia militante a la iglesia triunfante]. Ibidem.

<sup>906</sup> “In every way except taking the ship across, Ames belongs to the first history of New England” SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, p. 254. “Although he remained behind, many of the leading lights of Dutch Puritanism travelled to America, bringing the Ames gospel with them. His books were a further word to New England. Ames could have counted, at the least, the following American Puritan friends from England and the Netherlands: John Winthrop..., Hugh Peter...; Thomas Hooker...; John Wilson...; Thomas Parker....and Nathaniel Eaton”. [A pesar de que él se quedó atrás, muchas de las eminencias del puritanismo holandés viajaron a América, llevando consigo el evangelio de Ames. Sus libros eran la última palabra para Nueva Inglaterra. Ames podría haber contado con, al menos, los siguientes amigos puritanos Americanos de Inglaterra y los Países Bajos: John Winthrop..., Hugh Peter...; Thomas Hooker...; John Wilson...; Thomas Parker....and Nathaniel Eaton]. Ibidem.

that *profound*, that *sublime*, that *subtil*, that *irrefragable*, —yea that *angelical doctor*, was designing to transport himself into New England; but he was hindered by that Providence which afterwards permitted his *widow*, his *children*<sup>907</sup>, and his *library*, to be translated hither<sup>908</sup>.

Este admirado William Ames, autoridad fundamental para los colonos puritanos, podría haber sido el primer presidente de Harvard College; y de hecho lo fue un alumno suyo de Franeker, Nathaniel Eaton (1610-1674)<sup>909</sup>. Aun sin viajar a América, Ames fue una pieza importante que sirvió de puente entre el viejo y el nuevo mundo. Un puente entre el ramismo y el calvinismo que se gestaron en Francia<sup>910</sup> y la mentalidad que importaron a la costa este de los futuros Estados Unidos los primeros colonos que emprendieron la travesía a través del Atlántico. Desde Suiza y Francia el calvinismo y el ramismo irradiaron Europa. Ames se impregnó de ellos en el Christ's College de Cambridge, semillero de maestros puritanos radicales, y los llevó consigo a Franeker, universidad que por su influjo se convirtió en el centro del ramismo holandés<sup>911</sup>.

De esta combinación intelectual, que se convertiría en un sedimento muy

---

<sup>907</sup> Su viuda y sus hijos se instalaron en Salem, Massachusetts, con la ayuda de Hugh Peter. Lee W. GIBBS, "Introduction", en William AMES, *Technometry*, translated with Introduction and Commentary by Lee W. Gibbs, University of Pennsylvania Press, 1979, p. 17.

<sup>908</sup> [Sepa, lector, que fue por una *distracción* particular de la mano del Cielo sobre las intenciones de ese gran hombre, el Dr. William Ames, por lo que ahora no encontramos su nombre entre los primeros en el catálogo de nuestros personajes ilustres de Nueva Inglaterra. Una de las personas más eminentes y juiciosas que jamás vivió en este mundo fue *intencionalmente* un hombre de Nueva Inglaterra, pero no *eventualmente*, cuando ese hombre *profundo*, *sublime*, *sutil*, *indiscutible*, en fin, ese *doctor angelical*, estaba planeando trasladarse a Nueva Inglaterra; pero se lo impidió esa *Providencia* que después permitió que su *viuda*, sus *hijos*, y su *biblioteca* se trasladaran allí]. Cotton MATHER, *Magnalia Christi Americana*, Hartford, 1855, p. 236. Citado en GIBBS, "Introduction", p. 17. Las cursivas son originales.

<sup>909</sup> SPRUNGER, The learned doctor William Ames, p. 254.

<sup>910</sup> Curiosamente Jean Calvin (Calvino, 1509-1564) y Pierre de la Ramée (1515-1572) eran de la misma región, Picardía; Calvin nacido en Noyon y Ramus en Cuts. James Veazie SKALNIK, *Ramus and Reform, University and Church at the End of the Renaissance*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri, p. 29.

<sup>911</sup> SPRUNGER, The Learned Doctor William Ames, p. 79.

influyente de los primeros *colleges* coloniales, especialmente Harvard y Yale<sup>912</sup>, tenemos testimonio hasta una fecha tan tardía como 1714. Entonces, un joven estudiante nacido en Connecticut, y que jamás había pisado suelo europeo, se graduaba en Yale con una obra que seguía el modelo de la *Techometria* y se plegaba a la autoridad infalible de su autor, William Ames<sup>913</sup>. Un Ames que seguía la estela de Petrus Ramus (1515-1572) a través de Alexander Richardson<sup>914</sup>.

“See about anything D. R. G. Ames in *Medulla Theologia* and *Cases of Conscience*”, rezaba rozando la idolatría la tesis n° 1267 sobre Teología de Samuel Johnson (1696-1772) en este trabajo<sup>915</sup>. Johnson sería más tarde presidente del King’s College y renegaría de un pensamiento que ya apenas un año después de firmar esta obra, y tras recibir nuevas influencias de Europa, le parecía lleno de limitaciones<sup>916</sup>.

<sup>912</sup> Jan VAN VLIET, *William Ames: Marrow of the Theology and piety of the reformed tradition*, Ph. D. Dissertation, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., 2002, pp. 376-377. Perry MILLER, *The New England Mind. The seventeenth century*, Harvard University Press, 1954, pp. 154-180. Samuel Eliot MORISON, *The founding of Harvard College* (1935), Harvard University Press, 1995, pp. 143, 154, 330-332.

<sup>913</sup> Samuel JOHNSON, “Technologia sive Technometria” (1714), en *His Career and Writings*, edited by Herbert and Carol Schneider with a Foreword by Nicholas Murray Butler, Columbia University Press, New York, 1929, vol. II, pp. 56-186. Norman S. FIERING, “Samuel Johnson and the circle of knowledge”: *The William and Mary Quarterly*, vol. 28, n.º 2 (1971), pp. 199-236.

<sup>914</sup> Para ubicarse intelectualmente, Johnson incluyó en el prefacio una brevísima historia de la filosofía que indicaba que los orígenes de la sabiduría estaban en las escuelas hebreas y en las escuelas griegas que comenzaron a florecer hacia el año 500 B. C.: “From Greece philosophy was introduced into Italy and thence into Germany, Holland, Spain, France, and England. In these countries not a few of the greatest men were found; for their doctrine was Christian. Among these innumerable men the principal sects was the great man Ramus, at whose feet, as it were, there followed Richardson and then Ames, the greatest of them, followed him and we follow Ames”. [Desde Grecia la filosofía fue introducida en Italia y de ahí a Alemania, Holanda, España, Francia e Inglaterra. En estos países se encontraban no pocos de los mejores hombres; ya que su doctrina era cristiana. Entre estos innumerables hombres las principales sectas eran los platónicos, los peripatéticos y los eclécticos. El líder de la secta de los eclécticos fue el gran Ramus, cuyos pasos, por así decirlo, siguió Richardson y después siguió Ames, el mejor de todos, y nosotros seguimos a Ames]. JOHNSON, “Technologia sive Technometria”, p. 59.

<sup>915</sup> [Véase acerca de cualquier asunto *Medulla Theologiae* y *Cases of Conscience* del Doctor Reverendo William Ames]. *Ibid.*, p. 183.

<sup>916</sup> “When I was at College I was taught nothing but to be a conceited coxcomb like those that taught. Indeed we had no books and our ignorance made us think almost out of our own brains as a certain Gent. (Mr. Noyes) of those times used to say was the way”. [Cuando estaba en la universidad no me enseñaron nada más que a ser un necio presuntuoso como aquellos que me enseñaban. Encima no teníamos libros y nuestra ignorancia nos hacía pensar casi sin emplear nuestros propios cerebros como cierto caballero de esa época (Mr. Noyes) solía decirnos que había que hacer]. *Ibid.*, p. 57.

Hay peculiaridades en el currículo amesiano de especial importancia porque van a influir en los colonos, y en donde se nos descubre la herencia ramista. Ames concibe la dialéctica como una disciplina de “absoluta necesidad”<sup>917</sup> y postula el relegamiento como sirvienta suya de una retórica sin invención, reducida a mero adorno lingüístico que embellece el discurso<sup>918</sup>. La retórica, eso sí, lo hace más agradable y más fácil de comprender, como la miel que endulza un brebaje amargo<sup>919</sup>, o más vivo y punzante, como una espada de doble filo que atraviesa al oyente hasta la médula<sup>920</sup>, una imagen que ya nos resulta familiar. Igualmente aporta efectividad para conmover los afectos y excitar la voluntad, pero lo hace sin dar tiempo al entendimiento para ejercer su control. Por ello sólo puede revestir los saberes que cuentan ya con las garantías de la lógica, de otra manera se caería en la sofistería<sup>921</sup>.

Al final del tratado una nota manuscrita suya indica que cuando se cumplía un año de haber acabado esta obra, en 1715, “I was wholly changed to the New Learning”. [Me cambié completamente al New Learning]. Ibid., p. 186.

Sobre la figura de Samuel Johnson (que no debe confundirse con el Samuel Johnson inglés, contemporáneo suyo), puede leerse Joseph J. ELLIS, *The New England Mind in Transition. Samuel Johnson of Connecticut, 1696-1772*, Yale University Press, New Haven and London, 1973. Según su relato, el repudio de Johnson por la cultura colonial se confirmó cuando viajó a Londres a finales de 1722 y se quedó fascinado con un mundo que le parecía mucho más refinado y culto que el que había ido formándose en New England. Ibid., pp. 84-85.

<sup>917</sup> William AMES, *Technometry*, translated with Introduction and Commentary by Lee W. Gibbs, University of Pennsylvania Press, 1979, tesis 23, 24, p. 96.

<sup>918</sup> Ibid., tesis 25, 26, pp. 96-97; tesis 102, 103, p. 109.

<sup>919</sup> “Rhetorick is as honey to a Bitter potion, or lace to a garment”. Alexander RICHARDSON, “Rhetorical Notes”, en *The Logicians School-Master*, Gartrude Dawson, London, 1657, p. 29.

<sup>920</sup> En sus recomendaciones al predicador Ames aconseja que la prédica sea “vivo y efectivo” (“alive and effective”). “Men are to be pricked to the quick so that they feel individually what the apostle said, namely, that the word of the Lord is a two-edged sword, piercing the inward thoughts and affections and going through to the joining of bones and marrow”. [Los hombres deben ser punzados en lo más profundo de modo que sientan individualmente lo que el apóstol dijo, a saber, que la palabra del Señor es una espada de doble filo, que atraviesa los pensamientos y sentimientos internos y llega hasta articulaciones y la médula]. William AMES, *The Marrow of Theology*, translated from the Third Latin edition (1629) with an introduction by John D. Eusden, Baker Books, 1997, pp. 193-194 (I, XXXV, 46).

<sup>921</sup> “For whereas every thing coming to mind, doth first come to the outward senses, then to the inward senses, and hence to the understanding, & so to the affections, and last of all to the will. Rhetoric come to the understanding, yet presently, before it can examine it, the affections lay hold of it, and so, tickle the will that it may approve it: and hence it came to be abused, I. with sophistry to the understanding; 2. For tickling of the will”. [Ya que mientras cualquier cosa que viene a la mente primero llega a los sentidos externos y después al entendimiento, y de ahí a los sentimientos, y en último lugar a la voluntad. La retórica llega al entendimiento, pero en ese momento, antes de que este pueda examinarlo, los afectos se aferran a

Junto a ello, la ética y la metafísica del currículo escolástico son sustituidas por la teología<sup>922</sup>. Esta reordenación particular de los saberes está guiada por una visión muy metódica —las artes se fundan en una idea sobre la acción buena (*eupraxia*), delineada metódicamente a través de reglas universales<sup>923</sup>— que, combinada con la rigidez moral, prefigura una mentalidad singular.

Con estos datos parece sugerente acercarse al pensamiento de Ames para entender qué tipo de ciudadano empezó a poblar las tierras sobre las que luego se fundará la democracia americana. En concreto, queremos indagar en una faceta pocas veces aceptada por la teoría política por considerarse una cuestión moral o psicológica, y que sin embargo no es menos política que el gobierno de la ciudad. Nos referimos al *gobierno del individuo*.

En nuestra opinión, esta mentalidad puritana acentúa la privatización de lo que en la escolástica católica y protestante se llamaba el *foro interno*<sup>924</sup>, una privatización que explicaría por qué la ciencia política que emerge como ciencia social del tronco de la filosofía moral en las universidades americanas de finales del siglo diecinueve<sup>925</sup> prescinde de este escalón del gobierno. El hecho de que esta tradición emerja de la descomposición de la tradición retórica puede estar vinculado con esta exclusión. Para un autor esencial

ello y atraen a la voluntad a la idea de que puede aprobarlo: y de ahí viene el abuso: 1. por medio de la sofistería hacia el entendimiento; 2. Por estimular la voluntad]. RICHARDSON, “Rhetorical Notes”, p. 50.

<sup>922</sup> AMES, *Technometry*, tesis 63, pp. 103-104, 155; tesis 111-116, pp. 112-115.

<sup>923</sup> “Art is the idea of *eupraxia* or good action, methodically delineated by universal rules”. [El arte es la idea de *eupraxia* o buena acción metódicamente delineada por reglas universales]. AMES, *Technometry*, tesis 1, p. 93. Lee W. Gibbs señala que *eupraxia* es el término empleado por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* al tratar la felicidad (Libro I, 8, 1098b, 20-23). Ibid., p. 132.

<sup>924</sup> Hobbes, por ejemplo, así lo menciona varias veces. Thommas HOBBS, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Revised Student Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 110 (part I, chap. 15).

<sup>925</sup> Sobre el origen de la ciencia política y el vínculo entre ciencias sociales y filosofía moral puede leerse: Gladys BRISON, “The emergence of the Social Sciences from Moral Philosophy”: *International Journal of Ethics*, vol. 42, n.º 3 (1932); Gladys BRISON, “The comparable interest of the old moral philosophy and the modern social sciences”: *Social Forces*, vol. 11, n.º 1 (1932); Anna HADDOW, *Political science in American colleges and universities, 1636-1900*, Octagon Books, New York, 1969.



de la tradición retórica como el florentino Brunetto Latini (ca. 1220-1294), el problema de gobernarse (*governer li mesme*) es un asunto principal para pensar en el gobierno de la ciudad<sup>926</sup>. Una idea que reverbera en el *Quijote*<sup>927</sup> y que también es muy propia de la tradición sefardí de Moisés Maimónides (1135-1204)<sup>928</sup>. En las palabras de Matthew Nethenus, que por otra parte dan testimonio de la buena acogida de las enseñanzas de Ames, resuenan los ecos de esta noción devaluada de la retórica como arte vacío. Nethenus denuncia ácidamente a los predicadores ampulosos y vacíos de conocimientos, que carecen de un verdadero deseo de contribuir a la edificación espiritual de sus oyentes:

Experience has taught and still teaches in many places that where this part of theology is neglected, and theological teaching is limited to looking at twenty or thirty accepted or controversial principles and explaining and treating every biblical text in the trivial mode, candidates for the sacred ministry remains strangers not only to the practice but to the understanding of godliness, and preach the word of God, recite the prayers, administer the sacraments, and perform the other functions of sacred ministry in an almost carnal way, frigidly, or with and empty show of empty knowledge and eloquence rather than with a desire for the spiritual edification of their hearers...How can sermons of that character, in which the Gospel is

---

<sup>926</sup> Para el autor de *Li livres dou tresor*, la ciencia política, que se nutre de la retórica y de la ética, es la ciencia más elevada y más noble. Brunetto LATINI, *Li Livres dou Tresor*, Édition critique par Francis J. Carmody, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1948, p. 17, libro II, p. 176. Si las virtudes son las “piedras preciosas” del “tesoro”, la ciencia política es el “libro de oro” de su tratado. Con el libro tercero Latini enseña cómo se gobierna la ciudad y con el libro segundo como se gobierna uno a sí mismo. Aunque las ponga bajo apartados distintos (la ética y la política), ambas tareas de gobierno están enlazadas. Cuando quiere resumir sus consejos al gobernante para que no se sienta perdido en su labor, le dice que siga lo que ha expuesto al tratar sobre las virtudes y los vicios. Ibid., libro II, p. 417. Como señala Clément Godborge: “En su ética, Brunetto Latini afirma que la templanza enseña al ciudadano a gobernarse, habilidad previa para gobernar a los otros —“...mieux est il à gouverner soi que autrui”— y para salvaguardar a la ciudad de la soberbia”. Clément GODBARGE, “Brunetto Latini y la reconstrucción del *ethos* republicano”: *Foro Interno*, vol. 5 (2005), p. 98, nota 47.

<sup>927</sup> “El que no sabe gobernarse a sí, ¿cómo sabrá gobernar a otros?”. *Don Quijote de la Mancha*, citado en: Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 302.

<sup>928</sup> Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, pp. 53, 94, 246.

preached with only a pretense of spiritual knowledge and power, turn their hearers from wordly to spiritual things? ...How can they make them ready and present them as a pure virgin to Christ when they themselves have never devoted themselves seriously to godliness and are strangers even to the knowledge of it?<sup>929</sup>.

Por eso será significativo que una autora del siglo veinte como Arendt, después de tratar la *vita activa* dedique su última obra a lo que ella llamaba la *vida del espíritu* (*The life of the mind*), y que los contemporáneos de William Ames referían con una palabra tan política como *foro interno o foro conscientiae*<sup>930</sup>. Dada esta convergencia de intereses, no es extraño que los temas que van decantándose en la obra de Arendt, el pensamiento, la voluntad y el juicio, sean también los tópicos que preocuparon a nuestro autor.

Este acercamiento a Ames tal vez nos lleve a entender algunos rasgos del ciudadano que están cristalizando tras la emancipación de Roma y nos permita repensar la importancia que puede tener para la democracia de hoy el atender el mundo interno aprovechando los nuevos aportes de la teoría política que consideran sus “espacios públicos”<sup>931</sup>.

---

<sup>929</sup> [La experiencia ha enseñado y aún enseña en muchos lugares que donde esta parte de la teología es descuidada, y la enseñanza teológica se limita a prestar atención a veinte o treinta principios controvertidos o aceptados y explicar y tratar todos los textos de la Biblia al modo trivial, los candidatos para el ministerio sagrado permanecen ajenos no sólo a la práctica sino también al entendimiento de la santidad, y predicán la palabra de Dios, recitan las oraciones, administran los sacramentos y desempeñan las otras funciones del ministerio sagrado casi de un modo carnal, con frialdad o con una muestra vacía de un conocimiento y una elocuencia vacíos más que de un deseo de edificar a sus oyentes...¿Cómo pueden los sermones de esta clase, en los que el Evangelio se predica solo con un conocimiento y un poder espiritual fingidos, volver a los oyentes de las cosas terrenales a las cosas espirituales?...¿Cómo pueden prepararlos y presentarlos como una virgen pura ante Cristo cuando ellos mismos nunca se han dedicado seriamente a la santidad y son ajenos incluso a su conocimiento?]. NETHENUS, “Introductory Preface in which the story of the life of Master Ames is briefly narrated”, pp. 15-16.

<sup>930</sup> Lowell GALLAGHER, *Medusa's Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1991, p. 80; pp. 63ss.

<sup>931</sup> Sobre el concepto de “espacios públicos internos”, véase Javier ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, cap. 1.

### **El problema de gobernarse a uno mismo para William Ames**

Continuando la senda de Perkins, Ames escribió su propia obra de casuística en 1630<sup>932</sup>. Al hacerlo afrontaba aún sin decirlo de forma explícita el problema del gobierno del individuo. Y lo hacía acudiendo a la raíz más sensible de este asunto: el mundo interno de cada uno de nosotros.

Hay que tener en cuenta que el mundo interno era un territorio en cuyo tratamiento tenían más experiencia los autores adictos a Roma, especialmente los teólogos jesuitas<sup>933</sup>. Una de las intenciones de Ames al escribir esta obra, que se convertiría junto a *The Marrow of Theology* (1627) en un manual esencial en la formación de los *divines* de las colonias americanas<sup>934</sup>, es precisamente que los “hijos de Israel” no tuvieran que acudir a los “filisteos” papistas para encontrar respuestas a todas aquellas

<sup>932</sup> William AMES, *Conscience with the Power and Cases Thereof*, London, 1643, *To the reader*, s/p. Esta obra se publica por primera vez en latín bajo el título *De conscientia et eius iure vel casibus* (1630). La primera edición en inglés es de 1639, pero no es completa. En este trabajo hemos consultado la segunda edición inglesa, de 1643. Lee W. Gibbs llama la atención sobre la forma en que se tradujo el título del latín al inglés. A su parecer, lo más correcto habría sido que se titulara “Conscience and its Right [that is law] or Cases”. GIBBS, “Introduction”, en AMES, *Technometry*, p. 11. El origen de este tratado está en las tesis doctorales que William Ames presentó en la Universidad de Franeker el 27 de mayo de 1622 con el título “Disputatio Inauguralis, continens theses de conscientia”. “The thirty-eight theses and four corollaries, which eventually were appended to the end of Book One, grew over the years into a substantial volume of over 400 pages —so great was the work of education the conscience”. [Las treinta y ocho tesis y cuatro corolarios, que eventualmente fueron añadidos al final del Libro Primero, aumentaron a lo largo de los años hasta llegar a un volumen de unas 400 páginas —así de grande era el trabajo de educar la conciencia—]. SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, p. 154.

<sup>933</sup> SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, pp. 155-159. De entre los causuistas jesuitas Sprunger menciona a Juan Azor (1536-1603), Francisco Toledo (1532-1596), Vicent Filliucius (1566-1622) y Martin Azpilcueta (1492-1586). Ibid., p. 156.

<sup>934</sup> “The Marrow of Sacred Divinity became the standard textbook for the instruction of the New England clergy throughout the seventeenth century. The favored position in which this work was held by Puritans is reflected in the words of Thomas Goodwin (1600-80), who said that ‘next to the Bible, he esteemed Dr. Ames his Marrow of Divinity as the best book of the world’”. [La *Médula de la Teología* se convirtió en el libro de texto estándar para la formación del clero de Nueva Inglaterra durante el siglo diecisiete. La posición favorecida en que fue tenido este trabajo por los puritanos se refleja en las palabras de Thomas Goodwin (1600-1680), que dijo que “después de la Biblia, apreciaba la *Médula de la Teología* de Ames como el mejor libro del mundo”. GIBBS, “Introduction”, en AMES, *Technometry*, p. 9. “As a practical exposition of what the word of God did and did not permit, illustrated by concrete cases, this is one of the most valuable sources of puritan morality. It was probably included with Ames’s *Medulla* in the *Divinity Catechetical* that was taught on Saturdays”. [Como una exposición práctica de lo que permitía y no permitía la palabra de Dios, ilustrada con casos concretos, ésta es una de las Fuentes más valiosas de la moralidad puritana. Fue probablemente incluido con la *Médula* de Ames en la *Catequesis de Teología* que se enseñaba los sábados]. Samuel MORISON, *Harvard College in the Seventeenth Century*, p. 263. Citado en GIBBS, “Introduction”, en AMES, *Technometry*, p. 12.

preguntas que eran ineludibles para cualquiera de ellos<sup>935</sup>.

Ames se da cuenta de lo importante que es cuidar la práctica diaria, estas “pequeñas” cosas sin las cuales, como sucede con los dedos de los pies o de las manos, sin los que no es posible caminar, no se puede mantener la santidad de una iglesia<sup>936</sup>. Su experiencia en el exilio holandés le había mostrado que las continuas polémicas contra arminianos y papistas<sup>937</sup> habían dejado poco tiempo para atender los problemas morales prácticos del día a día. A este respecto se confiaba en que la luz de la fe debía bastar para actuar conforme a la ley de Dios<sup>938</sup>. Fe y observancia son los dos pilares fundamentales. Por ello, una vez que ha tratado de la fe en *The Marrow of Theology*, decide ocuparse de la segunda parte de la teología, la observancia. Ames consideraba a su maestro Perkins “the

<sup>935</sup> “[T]he children of Israel should not need to go downe to the Philistines (that is, our Students to Popish Authors) to sharpen every man his share, his Mattocke, or his Axe, or his weeding Hooke, as it fell out in the extreame necessity of Gods people, I Sam 13. 20”. [Los hijos de Israel no necesitarían descender a los Filisteos (esto es, nuestros estudiantes a los autores papistas) para que cada hombre afile la reja de su arado, o su azadón o su hacha o su hoz como le ocurrió al pueblo de Dios en extrema necesidad, I Sam 13:20]. AMES, *Conscience with the Power and Cases Thereof, To the reader*, s/p. Sobre este punto véase: Jan van VLIET, “The Moral Theology of William Ames A Look at the Structure and Thought behind William Ames.”, <http://www.apuritansmind.com/William%20Ames/VlietMoralTheologyAmes.htm> (20-6-09); y Jan van VLIET, “Gambling on Faith: a Holistic Examination of Blaise Pascal’s Wager”: *Westminster Theological Journal*, vol. 62 (2000), pp. 33-63, pp. 41, 42.

<sup>936</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof, To the reader*, s/p.

<sup>937</sup> “Apart from his occasional anti-Arminian and anti-papal polemics, Ames in his teaching stressed practical theology...The goal was less controversy, more piety. Although the Dutch church was well skilled in controversial disputation through its habitual struggle with Arminians and papist, Ames the Puritan saw lacking a certain godliness and religion of the heart”. [Al margen de sus polémicas ocasionales contra los Arminianos o contra el Papa, Ames en su enseñanza enfatizaba la teología práctica...El objetivo era menos controversia, más piedad. Aunque la iglesia holandesa estaba bien entrenada en la disputa de controversias por su lucha habitual con los Arminianos y los papistas, Ames el puritano veía que faltaba una cierta santidad y religión del corazón]. SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, p. 261.

<sup>938</sup> “This part of Prophetic hath hitherto bin lesse practiced in the Schooles of the Prophets, because our Captaines were necessarily inforced to fight...They thought with themselves in the meane while (as one of some note writes) if we have that single and cleare eye to the Gospel, if in the house of our heart the candle of pure Faith be set upon a Candlestick, these small matters might easily be discussed”. [Esta parte de la Predicación ha sido hasta el momento menos practicada en las Escuelas de los Predicadores porque nuestros Capitanes eran forzados a luchar necesariamente...Ellos pensaban mientras tanto (como alguno de ellos de cierta importancia escribe) que si tenemos ese ojo único y claro puesto en el Evangelio, si en la morada de nuestro corazón la vela de la fe pura está puesta en su candelabro, estos pequeños asuntos podrían ser fácilmente discutidos]. AMES, *Conscience with the Power and Cases Thereof, To the reader*, s/p.

most grave Divine” y sigue sus pasos<sup>939</sup>, pero como expresa en las primeras páginas dedicadas al lector Ames quiere también cubrir una carencia:

I did observe that in divers churches, pure both for Doctrine and Order, this practicall teaching was much wanting, and that this want was one of the chiefe causes of the great neglect, or carelessness in some duties which nearly concerne godliness, and a Christian life... This part of Prophecie hath...bin lesse practiced in the Schooles of the Prophets, because our Captains were necessarily inforced to fight always in the front against the enemies to defend the Faith, and to purge the floore of the Church; So that they could not plant and water the Fields and Vineyards as they desired; as it useth to fall out in time of hotte warres...<sup>940</sup>

Como muestran estas palabras, Ames escribe impregnado de un ambiente beligerante, dominado por la prioridad de defenderse de los enemigos para sobrevivir y proteger la fe reformada. Ahora bien, en este contexto su obra *Conscience with the power and cases thereof* se muestra como una contribución de otro cariz en esa tarea colectiva de compromiso y militancia de la que Ames se siente parte; una contribución *invisible*, complementaria a la de *tomar las armas*, que debía operar *desde dentro* de los individuos como una forma de entrenamiento íntimo en la tarea del autogobierno. Un

---

<sup>939</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof, To the reader*, s/p, y, p. 2 (I, I, 4). VLIET, “The Moral Theology of William Ames A look at the structure and thought behind William Ames”; VLIET, “Gambling on faith: a holistic examination of Blaise Pascal’s Wager”, pp. 41, 54, 55.

<sup>940</sup> [Observé que en diversas Iglesias, puras en ambas Doctrina y Orden, faltaba en gran medida esta enseñanza práctica, y que esta carencia era una de las causas principales de un gran abandono, o falta de cuidado en algunas obligaciones que conciernen de cerca la santidad y la vida cristiana... Esta parte de la Predicación ha sido menos practicada en las Escuelas de los Predicadores, porque nuestros Capitanes eran forzados necesariamente a luchar siempre en el frente contra los enemigos para defender la fe y para purgar la base de la Iglesia; de modo que no podían sembrar y regar los Campos y Viñas como deseaban; como solía ocurrir en época de guerras abiertas]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof, To the reader*, s/p. Matthew Nethenus se hace eco de lo bien recibida que fue esta obra: “A rare work and for the many theological faculties of the Reformed universities unique!... The papal schools reproached us with this lack”. [Un libro excepcional y para las muchas facultades de teología de las universidades reformadas ¡único!... Las escuelas papistas nos reprochaban esta carencia]. Gracias a la obra de Ames, añade Nethenus, los papistas ya no pueden decir que sus escuelas e iglesias sean superiores a las nuestras. NETHENUS, “Introductory Preface in which the story of the life of Master Ames is briefly narrated”, p. 15.

planteamiento coherente con su visión *militante* del compromiso intelectual con la verdad y el saber<sup>941</sup> y con su convicción de que la vida del cristiano es una guerra contra el reino de la oscuridad, “the kingdom of darknesse”<sup>942</sup> ese reino que da título a la cuarta parte del *Leviathan* de Thomas Hobbes (1588-1679)<sup>943</sup>:

But experience hath taught at length, that through neglect of this husbandry, a famine of godlinesse hath followed in many places...insomuch that the counsel of Nehemiah had need to be practiced; namely that every man should labour in this worke with one hand, holding in the other a Speare or a Dart, whereby he may repell the violence of the enemies<sup>944</sup>.

Matthew Nethenus habla sin ambages de Ames como de un capitán militar capaz de “destruir la ciudadela” de los remonstrantes en el Sínodo de Dort, de vencer a Roberto Belarmino<sup>945</sup>, el Goliath de los Papistas, con su espada victoriosa (su obra *Bellarminus*

<sup>941</sup> “Let us not become the slaves of anyone, but, performing military service under the banner of free truth, let us courageously follow the truth that leads and calls away from the hallucinations of our elders, as they are men who have also been in the image of Adam. Testing all things, retaining that which is good, let Plato be a friend, let Aristotle be a friend, but even more let truth be a friend”. [No nos convirtamos en esclavos de nadie, sino que militando bajo el estandarte de la verdad libre, la sigamos con coraje apartándonos de las alucinaciones de nuestros antepasados, pues ellos también son hombres creados a la imagen de Adán. Comprobando todas las cosas, reteniendo lo que es bueno, deja que Platón sea un amigo, deja que Aristóteles sea un amigo, pero sobre todo deja que la verdad sea una amiga]. AMES, *Technometry*, tesis 77, pp. 106-107.

<sup>942</sup> “The heretikes are to be resisted by every one that is godly, according to the calling and power which he hath received from God, it appears sufficiently from the nature of the thing: because all the godly are called to a Christian warfare, and are in their stations every one to oppose themselves to the kingdom of darknesse”. [Que los herejes deben ser resistidos por todos los que son santos, de acuerdo a la llamada y el poder que han recibido de Dios, es algo que se explica suficientemente por la naturaleza del asunto: porque todos los santos están llamados a una guerra cristiana y están en sus puestos para oponerse al reino de la oscuridad]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 12 (IV, IV, 12).

<sup>943</sup> HOBBS, *Leviathan*, Part IV, “Of the Kingdom of Darknesse”, pp. 333ss. Véase Javier ROIZ, *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 79ss.

<sup>944</sup> [Pero la experiencia ha enseñado ampliamente, que mediante el descuido de este cultivo, un hambre de santidad se ha dado en muchos lugares...en la medida en que era necesario practicar el consejo de Nehemiah; a saber, que todos los hombres deberían dedicarse a este trabajo con una mano, sosteniendo en la otra una lanza o un dardo con la cual repeler la violencia de los enemigos]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, To the reader, s/p.

<sup>945</sup> Roberto Bellarmino (1542-1621), jesuita, es el autor de la obra en defensa del papado *De Summo Pontifice*. Hobbes dedica varias páginas del *Leviathan* a rebatir sus argumentos. HOBBS, *Leviathan*, pp. 378-402 (part III, chap. 42).

*Enervatus*), o de enseñar a los “soldados de la teología” que iban a sucederle cómo tumbar y “decapitar” a estos filisteos, y expoliarles su campamento<sup>946</sup>. Ames comparte esta comprensión agresiva y llena de incertidumbres de la vida, que conmina a una actitud de vigilancia permanente. Una visión que se amalgama con facilidad con otras partes de su pensamiento.

En este punto parece reveladora su idea de *eupraxia* que define las artes. Ames apoya una comprensión de las artes que disuelva la diferencia escolástica entre los saberes teóricos y los saberes prácticos y a su vez entre el fabricar (*poiesis*) y el hacer (*praxis*)<sup>947</sup>. Para él, todas las artes consisten en un *movimiento* progresivo (génesis) o regresivo (análisis) que produce una *obra*<sup>948</sup>. La *eupraxia* (buena acción) remite tanto a la *idea* como al *fin* del arte<sup>949</sup>. Por ello, las artes atienden al intelecto y a la voluntad, al conocimiento y a la acción<sup>950</sup>. El currículo formativo, señala Ames, debe atender al hombre completo; pues la dialéctica guía el intelecto, la teología, la voluntad, y las demás artes (la gramática, la retórica, las matemáticas y la física) orientan su movimiento<sup>951</sup>.

En todo ello hay un componente voluntarista que se acentúa cuando, por ejemplo, compara las reglas que “delinean” las artes con los decretos de un magistrado: “because they rule by commanding, like the edicts of magistrates, they are called precepts”<sup>952</sup>.

<sup>946</sup> NETHENUS, “Introductory Preface in which the story of the life of Master Ames is briefly narrated”, p. 17.

<sup>947</sup> AMES, *Technometry*, tesis 32-34, p. 98; tesis 88-90, p. 108. Véase también la “Introducción” y el “Comentario” de Lee W. Gibbs sobre este punto en *ibid.*, pp. 36-37, 141-142.

<sup>948</sup> AMES, *Technometry*, tesis 13, 19, pp. 95-96; tesis 32, p. 98.

<sup>949</sup> *Ibid.*, tesis 9, p. 94. Ver también *ibid.*, tesis 60, p. 101.

<sup>950</sup> *Ibid.*, tesis 10, 11, pp. 94-95.

<sup>951</sup> *Ibid.*, tesis 117, p. 115.

<sup>952</sup> [Porque gobiernan ordenando, como los edictos de un magistrado, se llaman preceptos]. *Ibid.*, tesis 38, p. 99. Para Lee W. Gibbs esta descripción “revela que la comprensión voluntarista de Ames del gobierno y la ley está conectada estrechamente con la del mando de un soberano” (“reveals how closely Ames’s voluntarist understanding of rule and law is connected with that of a sovereign’s command”) y lo relaciona con la siguiente idea de Ames expresada en *The Marrow of Theology* (libro 1, cap. 10, tesis 6-7, p. 111): “A law is made by commanding and forbidding. A law is established by promising and threatening”. [Una ley

Cualquier arte remite a una acción que se dirige a un fin y deja tras de sí una obra buena (*euprattomenon*)<sup>953</sup>.

Para no confundirnos, Ames matiza que la “obra” no tiene por qué ser algo externo y perceptible a los sentidos<sup>954</sup>. El ejercicio de cualquier disciplina siempre implica crear algo nuevo que antes no existía, pero ese algo no es necesariamente un objeto que pueda verse, tocarse u oírse. Así por ejemplo, cuando medimos la “obra” que realizamos es dejar las cosas medidas<sup>955</sup>. En este punto se ve claramente cómo se combinan en una única categoría el “fabricar” (*poiesis*) y el “hacer” (*praxis*).

La teología, como una de las seis artes de la enciclopedia amesiana, entra en este esquema; por ello tiene una parte teórica, que nos enseña sobre Dios a través de la revelación en las Sagradas Escrituras, y una parte práctica, que nos enseña sobre las virtudes para que podamos vivir bien<sup>956</sup>. En el planteamiento de Ames la parte práctica de la teología sustituye a la *ética* pagana y alumbró las otras dos disciplinas prácticas de la filosofía, la economía y la política. Estos dos saberes carecen de entidad propia como artes o ciencias: “For any precept of universal truth that is found in ethics, household economy, or politics properly looks toward theology”<sup>957</sup>.

Esta combinación tan característica de pensamiento y acción confluye en la biografía de Ames, apunta Sprunger, jugando con la urdimbre de su filosofía, como las

se hace ordenando y prohibiendo. Una ley se establece prometiendo y amenazando]. Lee W. GIBBS, “Commentary”, en *ibid.*, p. 143.

<sup>953</sup> AMES, *Technometry*, tesis 32, p. 98.

<sup>954</sup> *Ibid.*, tesis 34, p. 98.

<sup>955</sup> “[M]easuring leaves measured things”. *Ibid.*, tesis 33, p. 98.

<sup>956</sup> *Ibid.*, tesis 111, 113, pp. 112, 113.

<sup>957</sup> [Ya que cualquier precepto de verdad universal que encontramos en la ética, la economía doméstica o la política mira debidamente hacia la teología]. *Ibid.*, tesis 92, p. 109. También: *ibid.*, tesis 113-116, pp. 113-115.



dos mitades de una dicotomía ramista<sup>958</sup>.

### **La palabra como arma poderosa**

En el caso de Perkins, el derecho a hablar se declina siguiendo la jerarquía de poderes que existe entre las personas, una jerarquía establecida de acuerdo con su estatus, su edad y su sexo:

A company of men (as some say) are like to the Alphabet, in which are vowels, halfe vowels, and mutes; vowels are old men, learned, wise, expert: halfe vowels are young men and women, who are then onely to speak when they are asked: mutes are the same parties, who being not occasioned, are in silence to heare their betters<sup>959</sup>.

En una escala muy inferior, ya casi fuera de toda consideración, quedan los niños junto a los sirvientes, a quienes corresponde callar cuando son reprendidos, y los necios, que ni siquiera merecen que se les dirija la palabra si no es en forma de corrección:

And here all servants and children must remember when they are justly reprovved, to be silent and not to answer any thing againe... Fooles and pratlers are not to be answered, unlesse it bee to let them see their follie<sup>960</sup>.

---

<sup>958</sup> “Like a Ramist dichotomy, his life was both theoretical religion speculation and vigorous exertion” [Como en una dicotomía ramista, su vida consistió tanto en especulación religiosa teórica como en ejercicio vigoroso]. A esto añade: “participation and action suited him much better than detached scholarship”. [La participación y la acción le iban mucho más que el estudio sin compromiso]. SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, p. 261.

<sup>959</sup> [Una compañía de hombres (como algunos dicen) es como el Alfabeto, en el que hay vocales, medias vocales y mudas; las vocales son los hombres ancianos, instruidos, sabios, expertos: las medias vocales son los hombres jóvenes y las mujeres, quienes han de hablar solamente cuando son preguntados; las mudas son las mismas partes que, cuando no se les da pie a hablar, están en silencio para escuchar a sus superiores]. William PERKINS, *A Direction for the Government of the Tongue*, London, John Legate, 1611, p. 101.

<sup>960</sup> [Y aquí todos los sirvientes y niños deben recordar, cuando son justamente reprendidos, a estar en silencio y a no responder nada de nuevo... A los tontos y charlatanes no hay que responderles, a menos que sea para hacerles ver su estupidez]. Ibid., pp. 101-102.

La equiparación de los niños con los sirvientes es común con la visión de otros puritanos: “mientras estén bajo el gobierno, los niños [...] no se diferencian de los sirvientes]”<sup>961</sup>. Su falta de poder deriva en que no tienen derecho a hablar. Su silencio es a la vez obediencia e impotencia.

La palabra supone una entrada en el ámbito público. Por ello su uso exige precauciones y responsabilidad. Las palabras pueden ser benéficas cuando son dichas a tiempo y en el lugar adecuado, y también, cuando se toma en consideración a las personas que están presentes. Como reza el proverbio que Maimónides recreaba en otro sentido, y cuyos ecos encontrábamos también en Miguel Servet (1511-1553), “a word spoken in his place, is like apples of gold with pictures of silver”<sup>962</sup>. Esta consideración es muy retórica. Se refiere a lo *aptum*<sup>963</sup>, es decir, a la necesidad de adecuarse a las circunstancias si se quiere pasar del *hablar* al *decir*.

Al acceder a la dimensión pública, hay que saber administrarlas de un modo que no implique un peligro. Sobre todo si nos encontramos en un ambiente público contaminado por la vigilancia y la persecución. Los ejemplos empleados nos trasladan el ambiente especial en el que este texto fue escrito:

In daies of persecution Holy martyrs have chosen rather to suffer death, then to reveale their brethren, that have beene of their private

---

<sup>961</sup> Michael WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Katz, Madrid, 2008, p. 205.

<sup>962</sup> [Una palabra hablada en su lugar se parece a unas manzanas de oro con láminas de plata]. PERKINS, *A Direction for the Government of the Tongue*, p. 20. La cita es de Proverbios 25, 11. (Perkins lo cita como Prov. 19, 11)

<sup>963</sup> “Quienes se expresan artísticamente, con una buena exposición, con abundancia, con expresiones y pensamientos luminosos, quienes al tiempo que hablan en cierto modo consiguen ritmo y recurrencia, es o es lo que yo llamo hablar con ornato. Y los mismos que tienen tal maestría que presentan lo adecuado a las personas y a las cosas, han de ser alabados en esa categoría de lo loable que yo llamo ‘adecuación’ y ‘congruencia’”. CICERÓN, *Sobre el orador*, intr., trad. y notas de José Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002, p. 396.

assemblies with them<sup>964</sup>.

Hay que saber resguardar al abrigo del silencio lo que no se debe decir: “things above our reach are in silence to be buried”<sup>965</sup>.

Las palabras también pueden actuar como el veneno de una serpiente, advierte Perkins. Aquí aparece una apreciación interesante. Nuestro autor señala que a diferencia del veneno del animal que sólo actúa cuando penetra en la sangre, cuando la serpiente puede de hecho morder a su víctima o alcanzarla con su cola, el efecto de las palabras envenenadas puede actuar a distancia; puede herir a una persona sin necesidad de que ésta esté presente<sup>966</sup>. En este punto, Perkins parece que nos está hablando de las insidias, que agreden a las personas en algo que está más allá de su cuerpo y lo hacen por un cauce público, jugando con su honor o su prestigio. Unas insidias que penetran en los oídos como el veneno que mata al padre de Hamlet o emponzoña las espadas de la batalla final. Las palabras no sirven para sanar el cuerpo, no deben utilizarse para componer conjuros cargados de superstición<sup>967</sup>. Pero sí afectan al alma con un poder que, cuando se trata de asuntos religiosos, deriva de su carácter sagrado. La verdad es siempre un producto de Dios que aquellos que ostentan cargos públicos representan en su nombre. Ellos, más que ningún otro individuo, deben cuidar de lo que sale de su boca<sup>968</sup>.

Cercar la palabra con todo tipo de precauciones y dirigirla por medio de la meditación —en realidad, una censura previa—, controlando qué se puede decir y quién está autorizado para ello, se supone que permitirá que el espacio público esté gobernado

<sup>964</sup> [En días de persecución los mártires Sagrados han elegido sufrir la muerte antes que revelar a sus hermanos que han estado en sus asambleas privadas con ellos]. PERKINS, *A Direction for the Government of the Tongue*, p. 95.

<sup>965</sup> [Las cosas que escapan a nuestro alcance deben enterrarse en el silencio]. Ibid., p. 100.

<sup>966</sup> Ibid., p. 103.

<sup>967</sup> Ibid., p. 40. Perkins sin embargo acepta que sobre el propio cuerpo la imaginación tenga algún efecto.

<sup>968</sup> Ibid., p. 26.

conforme a un orden adecuado, privando a los individuos de los peligros que les asedian y manteniendo su convivencia en paz. El ámbito privado, donde quedan *enterradas* a buen recaudo todas las palabras que no pueden decirse, todos los silencios, se nos muestra como algo inquietante, donde pueden depositarse elementos y ocultarlos a la vista pública. Un reducto lleno de componentes vivos que tienen prohibida su salida a la incontrolable vida pública, donde hay enemigos, además de unas autoridades que respetar<sup>969</sup>.

La interpretación de las Escrituras se guía por una visión muy segura de sí misma y muy atenta a la coherencia. El punto de partida es la consideración de que sólo hay una interpretación válida. La Iglesia de Roma aceptaba cuatro formas de interpretación. Consideraba los pasajes de las escrituras podían tener un sentido literal, un sentido alegórico, un sentido tropológico y un sentido analógico. Para Perkins, sin embargo:

There is one onely sense, and the same is the literall<sup>970</sup>.

Los otros tres son otras formas de decirlo o bien formas de aplicarlo<sup>971</sup>. Considerando que el que hace la ley es su mejor intérprete, Perkins está convencido de que el mejor intérprete de la Escrituras es el Espíritu Santo y que el medio para interpretarlas son las propias Escrituras.

Claro que quién de hecho interpreta las Escrituras son los individuos. ¿Cómo se puede imitar o aproximarse a lo que haría el Espíritu Santo? Para entender lo que significa cada pasaje, para encontrar ese único sentido que tiene, hay que tener en cuenta

---

<sup>969</sup> Ibid., pp. 100-101.

<sup>970</sup> [Solamente hay un único sentido, y éste es el literal]. William PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, trans. by Thomas Tuke, Felix Kyngston, London, 1607, p. 31.

<sup>971</sup> Ibid., p. 31.

que éste debe ser congruente con los dogmas de fe y debe casar, como las piezas que maneja un artesano, con los demás pasajes de las Escrituras. Para ello la atención a los tiempos y los lugares de los hechos narrados, buscando su exactitud y precisión, y la aplicación de las reglas de la lógica<sup>972</sup> y la gramática son esenciales.

Las aparentes contradicciones deben reconciliarse mediante estos instrumentos. La reconciliación (*reconciliation, conciliatio*) nos indica que se busca cesar un enfrentamiento que resulta lesivo mediante un acuerdo entre elementos diferentes. De ello se deduce implícitamente que la incongruencia o la falta de armonía<sup>973</sup> puede ser dañina para la inteligencia. Si en el foro externo se cuida la ortodoxia y se protegen de la mirada pública las verdades que no conviene expresar mediante el ocultamiento (*concealment*), obedeciendo a una mezcla de lealtad a la autoridad y de temor al poder de los enemigos, como veíamos, en el foro interno se realiza una gestión semejante para evitar otra clase de peligros tanto o más amenazantes que esta vez —y es una diferencia importante— vienen de dentro.

Estas garantías, basadas en el control y la disciplina, pueden aportar una serenidad un poco asfixiante, de la que se busque una salida radical. La opción de salir del laberinto del método mediante su negación puede ser tentadora. Como escribe un autor del siglo veinte, incluso la ciencia para funcionar necesita aceptar ciertas *válvulas de escape*:

Even a law-and-order science will succeed only if anarchistic moves are occasionally allowed to take place<sup>974</sup>.

---

<sup>972</sup> Ibid., pp. 50-51.

<sup>973</sup> PERKINS, *His Pioneer Works on Casuistry*, p. 92.

<sup>974</sup> [Incluso una ciencia de ley y orden solamente tendrá éxito si se permite que tengan lugar ocasionalmente movimientos anarquistas]. Paul FEYERABEND, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, 1975, rpt. London, Verso, 1978, pp. 45, 27. Citado en David SIMPSON, *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory*, The University of Chicago Press, London, 1993, p. 13.

Esta forma de escapar del dominio de las identidades que impone la lógica puede resultar una alternativa de poco alcance, que sólo dosifique o gradúe la aplicación de su soberanía.

Sin cuestionar los fundamentos de dan tanta fuerza a la dialéctica, permitir *ocasionalmente* que se levanten las barreras de las aduanas tal vez sólo sirva, en última instancia, para justificar la necesidad de consolidar las fronteras como garantía de paz y de buen gobierno. Además puede que esté cayendo en la propia trampa de la dialéctica al oponer la anarquía como alternativa al orden, el descontrol como único alivio del control. Creo que todo ello requiere una elaboración más compleja y matizada, porque estas soluciones, en el fondo muy dialécticas, no bastan.

### **Discernir y dirigir**<sup>975</sup>

La conciencia para William Ames se define como un acto; un juicio práctico elaborado por el entendimiento a partir de las leyes que la conciencia tiene dentro y que funcionan como un hábito<sup>976</sup>. De esta manera reproduce el modelo clásico, presente en Tomás de Aquino, en el que se reconoce que la conciencia tiene una doble naturaleza. Por un lado es un repositorio de leyes (*synteresis* o *synderesis*), y por otro, consiste en la

---

<sup>975</sup> Para Ames son cuatro las funciones que cumple la conciencia; en cuanto a las cosas necesarias cumple dos acciones, obligar (*To binde*) e impeler a la práctica (*To inforce to practice*). En cuanto a las cosas indiferentes (*middle and indifferent things*), las acciones de la conciencia son también dos, discernir (*to discern*) y dirigir (*to direct*). AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 6 (I, III, 1, 9).

<sup>976</sup> Su definición precisa es: “By Judgment therefore, in the definition of conscience, (I understand most properly with the best Shoolmen) an act of practical judgment, proceeding from the understanding by the power or meanes of a Habit”. [Por tanto por Juicio, en la definición de la conciencia (Coincido y mucho con los mejores Escolásticos) sería un acto de juicio práctico procedente del entendimiento por el poder o por los medios del Hábito]. Ibid., p. 3 (I, I, 6). Más adelante, señala: “That *synteresis* out of which the proposition of this syllogism or the Law of conscience is taken, is most properly a habit of the understanding, by which we doe assent unto the principles of morall actions...”. [Esa *synteresis* a partir de la cual se toma la proposición de este silogismo o la Ley de la conciencia, es más apropiadamente un hábito del entendimiento, por el que asentimos en los principios de las acciones morales]. Ibid, p. 4 (I, II, 1).

aplicación de esas leyes a los casos concretos (*syneidesis*)<sup>977</sup>. Para ayudarnos a comprender los escritos de Ames y otros autores del siglo diecisiete, Norman S. Fiering observa acerca de sus antecedentes:

Most of the notions about conscience that were current in the seventeenth century had already been worked out in the Middle Ages...The medieval theologians, notably Bonaventure and Thomas Aquinas, borrowed from Aristotle some psychological concepts, and from stoic moral theory as expressed in Cicero and Seneca they took some substantive descriptions of conscience, but the developed theory, despite this classical roots, was essentially a creation of Christianity, rooted in the writings of St. Paul and the early church fathers... The term “conscience”, a translation from the Greek “*syneidesis*”, referred specifically to the judgment of the mind concerning the moral goodness or badness of a particular act...The general moral knowledge that provided the principles or norms of conscience was called “*synteresis*” (also “*synderesis*”)<sup>978</sup>.

El juicio vinculado con la conciencia no consiste en una simple aprehensión de las cosas (juicio noético); es un juicio práctico que implica un asentimiento o una negación. Por ello es discursivo o dianoético, y su forma de operar es dialéctica a través de *silogismos*. En los juicios morales la ley funciona como premisa mayor; el caso concreto, como

---

<sup>977</sup> Ibid., p. 4 (I, cap. I, 10). Edmund LEITES “Casuistry and character”, en Edmund LEITES (ed.), *Conscience and Casuistry in Early modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 124. Kenneth E. KIRK, *Conscience and its problems. An introduction to casuistry* (1927), Longmans, Green and Co. , London, New York, 1948, pp. 379-381. Sobre el origen de estos conceptos véase también: Robert A. GREENE, “Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance”: *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, n.º 2 (1991), 195-219.

<sup>978</sup> [La mayoría de las nociones acerca de la conciencia que eran comunes en el siglo diecisiete ya habían sido elaboradas en la Edad Media...Los teólogos medievales, principalmente Buenaventura y Tomás de Aquino, tomaron de Aristóteles algunos conceptos psicológicos, y de la teoría moral estoica expresada en Cicerón y Séneca adoptaron algunas descripciones sustantivas de la conciencia, pero la teoría que se desarrolló, a pesar de sus raíces clásicas, fue esencialmente una creación de la Cristiandad, arraigada en los escritos de San Pablo y los primeros padres de la iglesia...El término “conciencia”, una traducción del griego “*syneidesis*” se refería específicamente al juicio de la mente que concierne a la bondad o maldad moral de un acto particular. El conocimiento moral general que proveía los principios o normas de la conciencia era denominado “*synteresis*” (también “*synderesis*”). Norman S. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A discipline in transition*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981, pp. 52-53.

premisa menor (*syneidesis* o asunción). Y finalmente lo que llamamos juicio es la conclusión del silogismo (*crisis*)<sup>979</sup>. Juzgar, por tanto, consiste en contrastar el acto con la ley para deducir si aquel está bien o mal, sin tomar en consideración la tradición, el sentido común o el qué dirán. El juicio moral tiene lugar en el contexto de una relación íntima entre cada individuo y Dios de modo que el entorno se desdibuja y carece de valor.

The actions and the rule must be compared together. For as he that speaketh the truth, knoweth not that he speaketh truth, unless he compares his speech with the thing it selfe; so he that doth well or ill, cannot know the same, unless he compare the fact with its proper rule. The rule of this trial or judgement, must not be our naturall reason, the custome of others or the like; but the Law, or revealed will of God; For otherwise Gods judgement is not respected (to which conscience looketh) but mens<sup>980</sup>.

Este tipo de razonamiento, en cuanto está guiado por las pautas de la dialéctica, es semejante al que rige universalmente en cualquier arte de la *technometría*. Al aplicarlo a asuntos morales, vemos que el juicio queda devaluado en *discernimiento*, una confusión sobre la que Arendt advertía al darse cuenta de que las normas morales pueden cambiarse con facilidad, y con poco cuentan en su haber en esos casos los ciudadanos si no se han formado en la capacidad de juzgar hechos sin precedentes; de pensar con sabiduría antes de actuar aún sin tener una norma a la que agarrarse<sup>981</sup>. En el mundo de Ames, sin

---

<sup>979</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 4 (I, I, 10). Sobre este punto véase: VLIET, “The Moral Theology of William Ames A look at the structure and thought behind William Ames”; y VLIET, “Gambling on faith: a holistic examination of Blaise Pascal’s Wager”, pp. 54, 55.

<sup>980</sup> [Las acciones y la regla deben compararse. Como el que dice la verdad no sabe si dice la verdad a menos que compare sus palabras con la cosa en sí misma, así el que actúa bien o mal tampoco lo sabe a menos que compare el hecho con la regla apropiada. La regla de esta prueba o juicio no tiene que ser nuestra razón natural, la costumbre de los demás o cosas por el estilo, sino la Ley o voluntad revelada de Dios. Ya que de otro modo no se respeta el juicio de Dios (al que mira la conciencia) sino el juicio de los hombres]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 18 (I, VI, 4. 2).

<sup>981</sup> Hannah ARENDT, “Some Questions of Moral Philosophy”: *Social Research*, vol. 61, n.º 4 (1994), pp. 739-764, p. 740. Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 54. “Los pocos individuos que



embargo, de lo que se trata es de apuntalar con firmeza un código moral; no cabe pensar en cambiar las leyes que legítimamente deben regir las conciencias porque se trata de la voluntad de Dios<sup>982</sup>.

Trasmutando el juicio en discernimiento, el mundo interno se convierte en un ámbito dominado por los poderes ejecutivos de (i) la memoria, que almacena como un “registro” todas las acciones y sus intenciones<sup>983</sup>, del (ii) entendimiento que “discierne” y “dirige”, y (iii) la voluntad que provee a esa dirección de “poder” y “eficacia”<sup>984</sup>. Un mundo en perpetua vigilancia que excluye la letargia de la vida moral<sup>985</sup>.

We must use continuall watchfulnesse against our enemies, but specially against our spirituall enemies. This watchfulness our Saviour commandeth often in the Gospell, but specially in Mark 13.33. Take heed, watch and pray 35. Watch therefore, for ye know not, 37 Those things that I say unto you, I say unto all men, Watch. And Saint Peter exhorteth in like manner, Bee sober, and watch: for your adversary the Divell as a roaring Lyon, walketh about seeking whom he may devoure, I Pet. 5. 8<sup>986</sup>.

---

todavía consiguieron distinguir el bien del mal se guiaron solamente por su propio juicio, libremente ejercido; no había normas que seguir y bajo las cuales los distintos casos particulares con los que se enfrentaban pudieran subsumirse. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las circunstancias del momento, porque no había normas para unos hechos sin precedentes Richard BERSTEIN, “La responsabilidad el juicio y mal”, en Richard BERSTEIN, Georges KATES y Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001, p. 46.

<sup>982</sup> “Conscience being referred to judgement, it is distinguished from the bare apprehension of truth. For conscience doth always suppose an assente that is firme and settled”. [La conciencia en tanto que juicio se distingue de la mera aprehensión de la verdad. Ya que la conciencia siempre supone un asentimiento que es firme y estable]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 2 (I, I, 2).

<sup>983</sup> Ibid., p. 14 (I, VII).

<sup>984</sup> Ibid., p. 17 (I, VII, 8); pp. 6-7 (I, III, 9, 10, 11).

<sup>985</sup> Para William Perkins, la conciencia tiene dos funciones, presta testimonio de los hechos y los juzga. En cuanto a su primera función, la conciencia actúa como un “notario” o un “registro” *omnisciente que no duerme y al que nada se le oculta*. “it hath alwaies the penne in his [its] hand, to note and record whatsoever is said or done”. [Siempre tiene un bolígrafo en la mano, para anotar y registrar todo lo que se dice o hace]. William Perkins, citado en FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 57.

<sup>986</sup> [Debemos emplear una continua vigilancia contra nuestros enemigos, pero especialmente contra nuestros enemigos espirituales. Nuestro Salvador ordena frecuentemente esta vigilancia en los Evangelios, pero especialmente en Marcos 13:33. Ten cuidado vigila y reza. 35. Vigila porque no sabemos etc. 37. Estas cosas que te digo a ti se las digo a todos los hombres, Vigila. Y San Pedro exhortaba de una manera parecida. Sed sobrios y vigilad, pues vuestro adversario el demonio como un león rugiente anda alrededor

Para funcionar bien, este mundo interno debe estar maduro. Al explicar que la voluntad puede actuar sin que haya un juicio anterior del entendimiento, Ames pone el ejemplo de los niños, a quienes les basta una aprehensión irreflexiva de las cosas para actuar (*apprehensio objecti simplex*), igual que les sucede a los dementes<sup>987</sup>. Esta apreciación nos da pie a entender que para Ames gobernarse es una tarea adulta, algo que podíamos prever al saber que el juicio es una tarea discursiva, y por ello, que no sirve para los que no saben hablar o expresarse con palabras; ni tampoco cuenta, por tanto, con el espacio inefable del *self* que asoma en estos versos de T. S. Eliot (1888-1965):

I see that my life was determined long ago  
 And that the struggle to escape from it  
 Is only a make-believe, a pretense  
 That what is, is not, or could be changed.  
 The self that can say “I want this, —or want that”—  
 The self that wills— he is a feeble creature;  
 He has to come to terms in the end.  
 With the obstinate, the tougher self; who does not speak  
 Who never talks, who cannot argue  
 \*\*\*  
 The willing self can contrive the disaster  
 Of this unwilling partnership-but only flourish—  
 In submission to the rule of the stronger partner<sup>988</sup>

---

buscando a quien puede devorar, I Pedro 5:8]. PERKINS, *His Pioneer Works on Casuistry*, p. 168. Un razonamiento similar en: AMES, *The Marrow of Theology*, p. 229 (II, II, 29).

<sup>987</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, pp. 15-16 (I, VII, 4). La misma reflexión aparece en John Leverett, citado en FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 133.

<sup>988</sup> [Veó que mi vida fue determinada hace mucho tiempo/ Y que la lucha por escapar de ella/ Es solo una fantasía, una ficción/ Y que lo que es, no es, o podría cambiar/ El *self* que puede decir “quiero esto, —o quiero eso” —/ El *self* que quiere —es una criatura débil;/ Al final tiene que llegar a un acuerdo/ Con el *self* obstinado y más fuerte; que no habla/ Que nunca conversa, que no sabe argumentar/ El *self* con voluntad puede arreglárselas con el desastre de su compañero sin voluntad —pero sólo florece/ Sometiéndose al mando del compañero más fuerte]. *The cocktail party* de T. S. Eliot, citado en: Edgar Z.

### Sacralización y privatización del foro interno

En esta visión, la conciencia humana es un espacio íntimo y privado que conecta a cada individuo con la divinidad<sup>989</sup>. Es un espacio vedado a la intromisión de otras personas o artefactos humanos. Como en un tribunal, en el *foro conscientiae* se juzga, se absuelve y se condena. Pero a diferencia de los tribunales del *foro externo*, sólo Dios tiene acceso a él, y por ello, la conciencia sólo está obligada por leyes que expresan la voluntad de Dios<sup>990</sup>. Ningún hombre puede juzgar la conciencia de otro. Se trata de un espacio opaco a la vista y por tanto cerrado para el conocimiento y la ciencia humana.

En estos juicios la conciencia acapara varios papeles. Actúa como ley (*law or light*), como testigo (*witness*) que da cuenta de los hechos y de las intenciones, como si se tratara de un registro (y por lo que es llamada *booke or index*), y como juez (*judge*)<sup>991</sup>. Excluida la intervención de otras personas, estos juicios se convierten en actos privados ante Dios, como la confesión de Claudio en *Hamlet*<sup>992</sup>. Para explicarlo, Perkins había acudido a la

FRIEDENBERG, "The Ways of the Will, by Leslie H. Farber (Book Review)": *Commentary*, vol. 42, n. ° 4 (1966), p. 144.

<sup>989</sup> Norman S. Fiering señala sobre el precedente de Ames, William Perkins, autor de *Discourse of Conscience* (1596): "In reading William Perkins's theory of conscience one is immediately impressed by his determined construction of a sacrosanct personal inner space, separating the individual from earthly context and leaving only the privacy of the individual's relationship with God...One limitation of conscience that distinguished it from the eighteenth-century notion of moral sense, it should be noted, was its application only to the actions of the possessor. It was not a judge of the actions of others, although, presumable, *synteresis* could serve as a general criterion for judging the deeds of others" [En la lectura de la teoría de la conciencia de William Perkins uno queda inmediatamente impresionado por su construcción tan determinada de un espacio interno personal sacrosanto, separando lo individual del contexto general y dejando solamente la privacidad de la relación individual con Dios...Una limitación de la conciencia, que debería ser anotado, se distinguió de la noción del sentido moral del siglo dieciocho en su aplicación únicamente en las acciones de su poseedor. No fue un juez de las acciones de los otros aunque la *synteresis* presumiblemente pudo servirle como un criterio general para juzgar las obras de los otros]. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, pp. 55-56.

<sup>990</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 5 (I, II, 9, 13, 14). Kirk subraya la analogía entre los tribunales civiles y el *foro conscientiae* en la *Suma de Teología* de Tommaso d'Aquino. KIRK, *Conscience and its problems*, p. 380.

<sup>991</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 3 (I, I, 9); p. 14 (I, VII).

<sup>992</sup> William SHAKESPEARE, *Hamlet*, edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer, Cátedra, Madrid, 2005, acto III, escena III, pp. 439-445.

etimología de *conscience*: “*Scire*, to know, is of one man alone by himselfe: and *conscire* is, when two at least knows some secret thing”<sup>993</sup>. De este modo, a través de la conciencia, el hombre y Dios saben juntos, son “partners in the knowledge of one and the same secret”<sup>994</sup>.

El juicio retórico, que siempre es un acontecimiento público fuera del control de sus participantes, es suplantado aquí por una deliberación racionalista *in foro interno* que, frente a la generalidad de la ley, atiende a las particularidades de los *casos*, pero deseca sin embargo la contingencia del juicio en sí mismo.

Las leyes de los hombres, los pactos y las promesas deben obedecerse porque Dios quiere que así sea o por la voluntad divina que pueda haber en ellas. Pero por sí mismas no obligan a la conciencia<sup>995</sup>. Permitir que la conciencia esté obligada por los hombres es caer en *idolatría*<sup>996</sup>. Esta relación íntima y sin intermediarios de cada hombre con Dios a través de su *foro interno* define una estructura horizontal en la que todos los hombres son su propio sacerdote, una idea luterana que perdura en la tradición reformada. Eliminar los intermediarios y las jerarquías es uno de los propósitos de la revuelta contra Roma; por ello desaparecen el sacramento del orden y de la confesión<sup>997</sup>. Católicos y protestantes coinciden en que la conciencia sólo esté obligada por la ley de Dios; la diferencia es que los católicos aceptan que haya una jerarquía eclesiástica que sirva de intérprete de las Escrituras<sup>998</sup>. Tal vez intencionadamente, Ames subraya que los autores papistas son más expertos en hacer este tipo de obras de casuística porque las necesitan

---

<sup>993</sup> [*Scire*, saber, es algo de un hombre solo por sí mismo: y *conscire* se trata cuando al menos dos saben alguna cosa secreta]. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 56.

<sup>994</sup> [Cómplices en el conocimiento de uno y del mismo secreto]. Ibidem.

<sup>995</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 5 (I, II, 11, 15).

<sup>996</sup> Ibid., p. 5 (I, II, 12); p. 33 (I, 15).

<sup>997</sup> La iglesia anglicana los mantiene, aunque no como sacramentos.

<sup>998</sup> FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 54.

para enseñar a sus confesores<sup>999</sup>. Ames piensa que no se debe ir en contra de la propia opinión y en todo caso seguir la de otro hombre sólo en virtud de su autoridad<sup>1000</sup>. Puede entenderse que el fin de este catecismo es que cada hombre sepa como llevar a cabo *por sí mismo* la tarea de gobernarse.

### **Confianza en el logos**

No se insistiría tanto en controlar cómo debe llevarse a cabo la educación de los fieles, mediante la predicación y la publicación de textos esenciales como los catecismos, si no se confiara en el poder transformador de la enseñanza. El primer núcleo de aprendizaje para los individuos es la familia, donde los padres realizan una labor fundamental para formar adecuadamente a sus hijos:

El niño pequeño que yace en su cuna está tan lleno de caprichos como de afectos; y aunque su cuerpo pueda ser pequeño, tiene un gran corazón y está totalmente inclinado al mal [...]. Si se permite que esta chispa aumente, se propagará violentamente y quemará la casa entera. Pues cambiamos y nos hacemos buenos, no de nacimiento, sino por la educación [...]. Por lo tanto, los padres deben ser cuidadosos y circunspectos [...] deben corregir y reprender duramente a sus hijos cuando hablen o se comporten mal<sup>1001</sup>.

Para los cristianos reformados, la emancipación de los individuos tiene su vía de ejecución mediante la educación. Conocida la ley de Dios a través de las Escrituras, que se poseen como un cofre abierto, la labor humana es conocerla, preservarla y trasmitirla a otros. Es importante no alterar su contenido, aunque se admite que éste se traduzca a las

---

<sup>999</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, To the reader, s/p. Ver también SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, pp. 155-156, 164.

<sup>1000</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 11 (I, V, 4).

<sup>1001</sup> DOD y CLEAVER, *Household Government*, sig. S8 y S8 reverso. Citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 205.

lenguas vernáculas y sea analizado racionalmente.

En el aprendizaje de la ley de Dios los individuos se juegan mucho y necesitan de maestros. Al confiarse a una congregación están poniendo en sus manos partes muy valiosas de su identidad y de su gobierno. Como sabemos educar tiene su raíz en *ducere*, que significa conducir o guiar. Su apuesta va más allá de obedecer la prevención de que fuera de la iglesia no hay salvación. Además de estos ribetes trascendentes, donde se está gestionando nada menos que la salvación de su alma, también está muy presente la necesidad de atender su día a día. Cómo debe gobernarse el individuo para vivir dentro de esa comunidad *elegida* y que tiene el poder de aceptarle o expulsarle.

La educación se realiza por medio de palabras. Las palabras que se emplean en la predicación, las palabras que se emplean en los catecismos y se aprenden de memoria, las palabras de las Escrituras que se saben localizar, citar de memoria y explicar. Por ello tiene mucha importancia educar las palabras y la lengua; el estudio de la dialéctica y de la retórica que se cultiva en las universidades medievales y renacentistas no tiene otro sentido que fortalecer estas habilidades naturales. El propio Perkins como sabemos tiene una obra sobre el *gobierno de la lengua*<sup>1002</sup>. Es decir, que la lengua —la manifestación externa del corazón<sup>1003</sup>— se puede gobernar para evitar que la arrastre la espontaneidad<sup>1004</sup>.

La inteligencia humana puede acompañarse con la realidad para comprenderla y ponerla en palabras. Para los ramistas el orden lógico que elabora la inteligencia es un reflejo del orden lógico que constituye la realidad<sup>1005</sup>. Además de servir para expresar la

---

<sup>1002</sup> PERKINS, *A Direction for the Government of the Tongue*.

<sup>1003</sup> “The tongue is the messenger of the heart”. [La lengua es la mensajera del corazón]. Ibid., p. 16.

<sup>1004</sup> Para evitar, en palabras de Perkins, que “the messenger runneth without his errand” [el mensajero corra sin su mandado]. Ibid., p. 16.

<sup>1005</sup> SIMPSON, *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory*, p. 21.

realidad, los individuos pueden comunicarse entre sí por medio de las palabras.

Pero aunque se otorgue tanto valor al lenguaje, no se deriva de ello que se considere el *oído*. Me refiero al oído como una metáfora de la capacidad democrática y pacífica del ciudadano para atender y ser atendido por otro ciudadano y para comprender la realidad en la que vive. Al estudiar a autores como Perkins o Ames, estamos en un mundo muy visual en el que se separa con fuerza lo interno de lo externo y se identifica la verdad con una visión pública.

El oído da acceso al mundo interno del ciudadano. Y éste es un punto muy delicado que debe considerarse con muchas cautelas. Este acceso se puede utilizar como una puerta abierta y sin defensas que da entrada a una fortaleza que se puede invadir o conquistar. Las palabras de estos predicadores resuenan como trompetas de guerra o son punzantes como espadas; si atendemos a esta metáforas que llaman a la lucha o juegan con imágenes fálicas, nos encontramos en un ambiente muy masculino en el que sujetos adultos y muy activos se relacionan con poder e incluso violencia. Una violencia, por cierto, cuya eficacia se identifica con vitalidad y produce cierto placer. Como decía un testigo contemporáneo de las prédicas de John Knox (1514-1572), “Knox was ‘able, in one hour, to put more life in us than five hundred trumpets continually blustering in ours ears’”<sup>1006</sup>.

En esta mentalidad se muestra cierta fascinación con el poder de las palabras, una inclinación que puede derivarse del deseo de imitar a Dios. En la tradición retórica hay autores que han considerado el poder mágico de las palabras<sup>1007</sup> o su capacidad

---

<sup>1006</sup> [Knox era capaz en una hora de imprimir más vida en nosotros que quinientas trompetas bramando de continuo en nuestros oídos]. Citado en Philip BENEDICT, *Christ Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, Yale University Press, New Have, London, 2002, p. 160.

<sup>1007</sup> Gorgias entendía el logos “as ‘a great lord’, as ‘divinely inspired enchantment’, as ‘magical power’, as ‘sorcery’”[como un “gran señor”, como un “encanto divinamente inspirado”, como un “poder mágico”,

terapéutica como un *alter ego* de la medicina<sup>1008</sup>.

Además de esta raíz griega, hay que considerar que para un cristiano el *logos* de Dios es un instrumento omnipotente. Dios logra crear la realidad con solo pronunciar este deseo; da satisfacción a su voluntad de forma instantánea mediante la *elocutio*. En este mundo cristiano se da mucha importancia a lo que sale de la boca de Dios y se celebra haber recibido este tesoro. Pero, al mismo tiempo, se degrada la capacidad *humana* para recibir ese mensaje. Se rechaza lo que esta capacidad tiene de humano, su fragilidad y las limitaciones que supone que la inteligencia esté enraizada en la vida contingente de individuos que no son dioses. Por ello, trata de dejarse de lado lo que los individuos tienen de seres temporales.

Cuando interpretan la palabra de Dios, tratan de imitar las cualidades de éste, que es “le seul parfait logicien”<sup>1009</sup>, como mencionamos más arriba: aunque no lo puedan lograr, aspiran a desarrollar una inteligencia perfecta, sin dudas y sin contradicciones, infalible y eterna. El vínculo con Dios hace a los individuos trascender su naturaleza y tratarse con Cristo —Dios y hombre a la vez— de igual a igual. Según el reformador escocés John Knox:

[Los ministros de Dios] como hijos de hombres, son por naturaleza mentirosos, inestables y vanos; pero la Palabra eterna que Él puso en sus bocas y de la cual son embajadores es una de [...] verdad, estabilidad y certidumbre<sup>1010</sup>.

---

“brujería”]. John O. WARD, “Magic and Rhetoric From Antiquity to the Renaissance: Some Ruminations”: *Rhetorica*, vol VI, n.º 1 (Winter 1988), p. 58.

<sup>1008</sup> Véase Pedro LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (1958), Anthropos, Barcelona, 2005.

<sup>1009</sup> Petrus RAMUS, *Dialectique* (1555), Texte modernisé par Nelly Bruyère, Vrin, Paris, 1996, p. 84.

<sup>1010</sup> Citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 113.



Las palabras a las que se da tanto protagonismo son sólo para *adultos*. Como dice Pablo de Tarso, los cristianos deben ser adultos en la inteligencia (1 Cor 14, 20).

Siguiendo el criterio de Perkins, para Ames la guía para la vida virtuosa son exclusivamente las Escrituras y la Teología<sup>1011</sup> que deben explicarse según los preceptos de la lógica; por eso, aunque admite que la *revelación* del poder de Dios puede llegar en el sueño<sup>1012</sup>, los saberes que alimentan la conciencia se alcanzan de día.

En el mundo de Ames, la comprensión de la verdad revelada requiere lucidez y ofrece certezas. Las Escrituras puedan parecer *veladas*, especialmente en el Antiguo Testamento pues en el Nuevo todo se presenta más claro<sup>1013</sup>; sin embargo, su lectura ofrece resultados unívocos; el mismo pasaje no puede ser interpretado de dos maneras diferentes<sup>1014</sup>. En las Escrituras Dios no expresa su voluntad con “preceptos científicos y universales” sino con “historias, ejemplos, exhortaciones, admoniciones y promesas” que hacen que su contenido aunque difícil de entender, resulte accesible para todo tipo de

<sup>1011</sup> AMES, *The Marrow of theology*, p. 78 (I, I, 12) y pp. 225, 226 (II, II, 15 y 16). SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, p. 120. Fiering señala que generalmente se asume la influencia de Perkins sobre Ames en esta postura. Para William Perkins “the body of Scripture is a doctrine sufficient to live well. It comprehended many holy sciences, where-of one is principal, others are handmaids or retainers. The principal science is theology. Theology is the science of living blessedly for ever”. [El cuerpo de las Escrituras es una doctrina suficiente para vivir bien. Comprende muchas ciencias santas, de las que una es principal y otras son sirvientas o criadas. La ciencia principal es la teología. La teología es la ciencia de vivir con la bendición de Dios para siempre]. William PERKINS, *A Golden Chaine; or the Description of Theologie* (London, 1591). Citado en: FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 24, nota 41.

<sup>1012</sup> Según Ames, Dios puede revelar su poder de cuatro maneras. Primero, hablando directamente, (“by direct speech”) a lo que puede añadirse el mensaje o la aparición de un ángel o de Cristo. Segundo, con una visión “in which the forms of things to be declared was shown to the eyes of the vigilant along with the word”. [En la que las formas de las cosas a declarar sean mostradas a los ojos del vigilante junto con la palabra]. Tercero, a través de sueños: “by dreams through which like proposals were imparted to the minds of men asleep” [mediante sueños por medio de los cuales, como propuestas, son transmitidas a las mentes de los hombres dormidos]. Cuarto, con una especial familiaridad, como de boca en boca: “mouth to mouth, so to speak, without riddles” [boca a boca, por así decirlo, sin adivinanzas]. AMES, *The Marrow of theology*, p. 184 (I, XXXIII, 30).

<sup>1013</sup> Ibid., p. 202 (I, XXXVIII).

<sup>1014</sup> “Hence there is only one meaning for every place in Scripture. Otherwise the meaning of Scripture would not only be unclear and uncertain, but there would be no meaning at all —for anything which does not mean one thing surely means nothing”. [De ahí que hay un único significado para cada lugar de la Escritura. De otra manera, el significado de la Escritura no sólo sería confuso e incierto, sino que no habría ningún significado en absoluto —pues algo que no significa una cosa seguramente no signifique nada]. Ibid., p. 188 (I, XXXIV, 22). Véase también ibid., p. 188 (I, XXXIV, 20-21).

hombres y sea capaz de “afectar la voluntad” y moverla a la piedad, que es el principal fin de la teología. Especialmente en los asuntos necesarios, el estilo es “claro y evidente”<sup>1015</sup>.

En la pluma de Ames, la teología se muestra como un campo seguro y fiable en el que los misterios se convierten en enigmas que se disuelven si se descubre la clave, o para emplear su propia metáfora, se abren como cerraduras si se emplean las *llaves* adecuadas:

The dryness of style and the harshness of words will be criticized by the same persons. I confess that I share that heresy which bids me, when teaching, not to say in two words what may be said in one and which allows me to choose the key which best opens the lock. The key may well be of wood if the golden key does not work<sup>1016</sup>.

Estamos por tanto ante un logos sin letargia, donde el silencio es la ausencia de palabras, es decir, una forma de inacción que tiene mucho de debilidad y de sumisión<sup>1017</sup>. Pero, ¿esa ausencia es tal? ¿Dónde van a parar las palabras que no se mencionan, esas presencias truncadas?

<sup>1015</sup> Ibid., pp. 187-188 (I, XXXIV, 19, 20, 21).

<sup>1016</sup> [La sequedad del estilo y la aspereza de las palabras serán criticadas por las mismas personas. Confieso que comparto esa herejía que se me ofrece al enseñar, no decir en dos palabras lo que puede ser dicho en una y que me permite elegir la llave que mejor abre el candado. La llave bien puede ser de madera si la de oro no funciona]. Ibid., p. 70. Samuel Thomson, editor de la obra de Alexander Richardson, *The Logicians School-Master* (1629, 1657) escribió refiriéndose a Richardson: “it was his Logick whereby, as by a Key, he opened the secrets of all other arts and Sciences, to the admiration of all that heard him”. [Fue su Lógica con la que, como con una Llave, abrió los secretos de todas las demás artes y ciencias para la admiración de todo el que le oyó]. Samuel Thomson, “To the Reader”, en Alexander RICHARDSON, *The Logicians School-Master*, London, 1657. SPRUNGER, *The Learned Doctor William Ames*, p. 112. “The earliest authentic puritan technometrist was Alexander Richardson”. [El primer tecnometrista puritano auténtico fue Alexander Richardson]. Ibidem. Las expresiones que emplea Sprunger muestran esta lectura de la obra de Ramus y del ramismo. “To Ramus, logic, the art of discoursing well, was the chief of the arts. The logician possessed a key opening all the secrets of the arts...Further Ramus promulgated a system of logic and a wonder-working method that served as keys to open the doors of knowledge, all without pagan atheism or popish doctrines”. [Para Ramus, la lógica, el arte de hablar bien, era la principal de las artes. El lógico poseía una llave para abrir todos los secretos de las artes...Más lejos, Ramus promulgó un sistema de lógica y un método maravillosamente útil que sirvió como unas llaves para abrir las puertas del conocimiento; todo sin ateísmo pagano o doctrinas papistas]. Ibid., pp. 107 y 109.

<sup>1017</sup> Véase PERKINS, *The Government of the Tongue*, cap. XI.

**Errante, dubitante, escrupulosa**

La conciencia puede encontrarse en aprietos a la hora de juzgar los asuntos sobre los que tenga que tomar una decisión. Puede dudar de la ley que hay que aplicar o de cómo hacerlo. Si duda sobre la ley a aplicar y yerra al hacerlo, lo importante es que la conciencia individual sea obedecida, a pesar de todo, pues ir en contra de la propia conciencia, aunque es posible, es ir en contra de la voluntad de Dios<sup>1018</sup>. La conciencia de cada hombre es una proyección de la conciencia/voluntad de Dios<sup>1019</sup>, como apuntamos anteriormente, “a little god sitting in the middle of men[s] hearts”<sup>1020</sup>.

Si la conciencia sabe qué ley debe aplicarse pero duda sobre cómo hacerlo, siente temor. Un *escrúpulo*, dice Ames, “is a feare of the minde concerning its practice, which vexeth the conscience, as a little stone that cannot bee discerned in a mans shoe, paineth his foote”<sup>1021</sup>. La recomendación de Ames para sacarnos el escrúpulo de encima (*to remove these scruples*) es emplear la razón para proveernos de un conocimiento cierto que lo deje sin fundamento alguno, sin terreno en el que arraigar. “For then is the conscience most

<sup>1018</sup> “[C]onscience, though erroneous, bineth always so, that hee that doth against it, sinneth. The reason is, because he that doth against conscience, doth against Gods will: though not materially, and truly; yet formally, and by interpretation: because what the conscience doth declare, it declareth Gods will” [La conciencia, aunque errónea, rechaza todo aquello que va contra ella como pecado. La razón es que el que actúa en contra de la conciencia, actúa contra la voluntad de Dios: aun no materialmente y verdaderamente, si formalmente y por interpretación: porque lo que la conciencia declara declara la voluntad de Dios]. Ibid., , p. 8 (I, IV, 6).

<sup>1019</sup> “Conscience bindeth according as it is informed of the will of God: for in it selfe it hath the power of a will of God, and so stands in the place of God himself” [La conciencia vincula de acuerdo a como es informada de la voluntad de Dios: ya que en sí misma tiene el poder de una voluntad de Dios y así se mantiene en el lugar del propio Dios]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 6 (I, III, 2).

<sup>1020</sup> [Un pequeño Dios sentado en medio del corazón de los hombres]. PERKINS, *His Pioneer Works on Casuistry*, p. 9.

<sup>1021</sup> [Es un temor de la mente sobre su práctica que molesta a la conciencia, como una piedrecilla que no puede sacar del zapato y hace daño al pie]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 13 (I, VI, 1). La comparación juega con la etimología de *scrupule*. Según el diccionario de María Moliner (Gredos, 2ª edición, 1999), escrúpulo procede de *scrupulus*, un guijarro pequeño, y en su primera acepción significa “Piedrecilla que se mete en el calzado”. Según el DRAE (22ª edición, 2001) escrúpulo es “Duda o recelo que punza la conciencia sobre si algo es o no cierto, si es bueno o malo, si obliga o no obliga; lo que trae inquieto y desasosegado el ánimo”. En su cuarta acepción significa: “China que se mete en un zapato y lastima el pie”.

quiet, when it hath most certaine knowledge”<sup>1022</sup>. A pesar de este gesto optimista, Ames reconoce a continuación que examinar los pensamientos y sustituirlos por razones contrarias, a veces no funciona. Se impone entonces una solución menos pacífica: dejar de pensar sobre ello y actuar a pesar del escrúpulo<sup>1023</sup>. Ames ofrece ejemplos prácticos para ilustrar este tipo de casos:

All people know that the name of God ought to be called upon daily; yet one may bee so vexed with impious thoughts, that this scruple may arise in a man, whether he ought to pray or not? Here it is not always a safe way to examine these thoughts, nor yet to dispute about this question long, but to throw away this feare, as it were by violence, and to fall upon the duty of prayer so well as one can...<sup>1024</sup>.

Esta suerte de decreto de la razón que establece la prohibición de pensar en algo se justifica con la idea de mantener acordonado el elemento extraño que queremos extirpar<sup>1025</sup>. Ames es consciente de que pensar sobre un asunto puede hacer que se

<sup>1022</sup> [Pues la conciencia está más tranquila cuando tiene el conocimiento más cierto]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, pp. 13-14 (I, VI, 1).

<sup>1023</sup> “Many scruples when they cannot well be taken away by some contrary reason, ought to be laid down as it were by *violence*, refusing to thinke or consider of them”. [Muchos escrúpulos cuando no pueden quitarse con alguna razón contraria, deben ser apartados con violencia por decirlo así, rechazando pensar sobre ellos o tomarlos en consideración]. Ibid., p. 14 (I, VI, 3).

<sup>1024</sup> [Toda la gente sabe que se debe rogar a Dios cada día; pero aún así alguien puede estar tan molesto por pensamientos impíos, que este escrúpulo puede surgir en un hombre: si debe o no rezar. Aquí no es siempre seguro examinar estos pensamientos, ni disputar mucho sobre esta cuestión, sino quitarse de encima este temor, como si dijéramos con violencia, y lanzarse a cumplir la obligación de rezar tan bien como se pueda]. Ibidem.

<sup>1025</sup> Ames aclara que se puede desobedecer el escrúpulo, porque el escrúpulo no es la conciencia. “If there is any man that is so molested through the consideration of his unworthinesse, that he dare scarce be so bold as to come to the Lords table, though he finde in himself true Faith and Repentance; he may and ought notwithstanding this scruple come to the Lords Supper. Neither is this to doe against Conscience, but according to Conscience. For a scruple is a rash feare and without any ground, and so cannot binde to doe according to it”. [Si hay algún hombre tan molesto por la consideración de su falta de valía, que no se considera digno de acudir a la mesa del Señor, aunque encuentra en sí mismo verdadera fe y arrepentimiento; puede y debe a pesar de este escrúpulo acudir a la Cena del Señor. Ni es esto actuar contra la conciencia, sino de acuerdo con la conciencia. Ya que un escrúpulo es un miedo precipitado y sin ningún fundamento, y por tanto no puede obligar a actuar de acuerdo con él]. Ibid., p. 14 (I, VI, 4). El

descontrole la situación. Al pensar sobre algo, dice Ames, se estimula la fantasía; de un pensamiento aflora una cascada de pensamientos de los que ya es difícil hacerse cargo<sup>1026</sup>. Sin embargo, si no le prestamos atención y no lo llevamos a la práctica, el escrúpulo deja de ser un problema<sup>1027</sup>.

Puede que aquí Ames esté distinguiendo entre *pensamiento* y *actividad mental*<sup>1028</sup>. Pensar sobre algo con insistencia y de forma repetitiva, con el espíritu lleno de temores y dudas, estaría en muchos casos más cerca de la actividad mental que del pensamiento genuino. Sin embargo, la solución que propone es sencilla. Sin considerar ningún matiz confía en que uno mismo puede salir de ello con su propias fuerzas.

Por debajo de estas recomendaciones para aliviar la incertidumbre y recomponer la situación interna de no saber qué hacer o sentirse paralizado, está la convicción voluntarista (y moderna) de que la *voluntad* es una facultad que goza de autonomía y tiene capacidad para dirigir el *entendimiento* hacia un objeto o retirar su interés de él; es decir, que tiene suficiente poder como para que podamos *querer* o *no querer* pensar sobre algo<sup>1029</sup>,

escrúpulo aparece así como una anomalía, un elemento extraño que perturba y que hay que eliminar, un elemento que no está legitimado para tomar las decisiones.

<sup>1026</sup> “It helpedh much (if it may be conveniently) that the thinking upon those things be shunned, from which scruples may rise; for the fancy being one stirred, many thoughts arise, which cannot be suppressed againe, without great difficulty. As wee see in Tyles, that are linked together in order, if one happen to fall downe, the rest wil follow: and from hence are scruples multiplied in timorous consciences”. [Ayuda mucho (si puede hacerse convenientemente) que se evite el pensamiento sobre esas cosas de las que pueden surgir los escrúpulos; ya que una vez estimulada la fantasía, surgen muchos pensamientos que no pueden suprimirse de nuevo sin gran dificultad. Como vemos en Tyles, que están enlazados entre sí en orden, si uno cae, el resto seguirá: y de ahí que los escrúpulos se multipliquen en las conciencias timoratas]. Ibid., p. 14 (I, VI, 2).

<sup>1027</sup> “For so long as scruples are not actually applied, they are not troublesome”. [Pues en la medida en que los escrúpulos no se apliquen de hecho, no son molestos]. Ibid., p. 14 (I, VI, 3).

<sup>1028</sup> Sobre el concepto de actividad mental, véase ROIZ, *El experimento moderno*, cap. 4.

<sup>1029</sup> Así se deduce de: AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 16 (I, VII, 6, 7). A este respecto, Norman S. Fiering señala: “Ames’s analysis, we may remark, is an especially clear instance of both the Scholastic and the Agustinian theory of the will combining to break through the Thomist Scholastic structure...Ames was describing what later came to be allied the doctrine of attention. Descartes and a number of subsequent writers believed that the power to attend the mind to any particular object was an indication of freedom”. [El análisis de Ames, podemos observar, es un ejemplo especialmente claro de una combinación de teoría escolástica y agustiniana que rompe con la estructura escolástica tomista...Ames estaba describiendo lo que más tarde vendría a ligarse con la doctrina de la atención. Descartes y un grupo

así como para *dejar de querer* hacer algo que la conciencia ha juzgado como bueno<sup>1030</sup>.

Como sintetiza Norman S. Fiering, para Ames “every time we stop or start to think, which is itself an action, or to act outwardly, a special judgment of the intellect is not necessary, and it would be absurd to assume that it is”<sup>1031</sup>. El poder de la voluntad se resume en que podemos *querer Querer (volo Velle)*<sup>1032</sup>.

Ames se separa de la tradición intelectualista al refutar la idea de que la voluntad

de escritores posteriores creyeron que el poder de la mente de atender a un objeto particular cualquiera era un indicio de libertad]. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, pp. 122-123, n. 40. John Locke se muestra próximo a la “psicología” tradicional enseñada en Harvard en 1650 cuando escribe (*Essay concerning Human Understanding*): “This, at least, I think evident, that we find in ourselves a power to begin or forbear, continue or end several thoughts of our minds, and motions of our bodies, barely by a choice or preference of the mind ordering, or as it were commanding, the doing or not doing such a particular action, This power which the mind has thus to order...or to prefer...is that which we call the *Will*”. [Esto, al menos, creo que es evidente, que encontramos en nosotros mismos un poder para comenzar o dejar, continuar o terminar varios pensamientos en nuestras mentes y movimientos de nuestros cuerpos, apenas por una elección o preferencia de la mente que ordena, o manda por decirlo así, hacer o no hacer tal acción particular. Este poder que por tanto tiene la mente para ordenar...o para preferir...es lo que llamamos la *Voluntad*]. Ibid., pp. 106-107.

<sup>1030</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 16 (I, VII, 5). “It may be of incidental interest to note that Locke in his *Essay Concerning Human Understanding* considered the power to suspend action ‘the great privilege of finite intellectual beings’ and the only freedom that man has that makes any sense (Bk. II, chap. Xxi, 53). Locke did not doubt, on the other hand, that will follows the last judgment of our reason, a fact that he called, as had Burgersdick 50 years earlier, a ‘perfection of our nature’ rather than a fault (Bk. II, chap. Xxi, 48-49)”. [Puede ser de interés adicional anotar que Locke en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* consideraba el poder para suspender la acción como ‘el gran privilegio de los seres inteligentes finitos’ y la única libertad que el hombre posee que tiene sentido (Libro II, cap. XXI, 53). Locke no dudó, por otra parte, que la voluntad sigue el último juicio de nuestra razón, un hecho que él llamaba, como lo había hecho Burgersdick cincuenta años antes, una ‘perfección de nuestra naturaleza’ más que un defecto (Libro II, cap. XXI, 48-49)]. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 124, n. 43. Fiering hace un apunte interesante cuando reseña la aptitud de la doctrina amesiana para tomar decisiones cuando no se tiene mucho tiempo para ello: “However, even the sole ability to suspend action, we should note, is a considerable power for the will in ethical situations where timing may be of the essence”. [Sin embargo, incluso la sola capacidad de suspender la acción, deberíamos apuntar, es un poder considerable de la voluntad en situaciones éticas donde el tiempo puede ser algo fundamental]. Ibid., p. 124.

<sup>1031</sup> [Cada vez que paramos o empezamos a pensar, lo cual es en sí mismo una acción, o a actuar externamente, no es necesario un juicio especial del intelecto, y sería absurdo asumir que lo es]. Ibid., pp. 123-124.

<sup>1032</sup> “From hence we speak truly, and by the consent of all nations, say, I will Will”. [De ahí decimos verdaderamente y con el consentimiento de todas las naciones quiero querer]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 17 (I, VII, 8). Para Leslie H. Farber, querer querer sería la apoteosis del voluntarismo que caracteriza nuestra época. Él la perfila como “the age of disordered will” pues nos empeñamos en querer cosas que no pueden someterse a la voluntad: “We will to sleep, will to read fast, will to have simultaneous orgasm, will to be creative and spontaneous, will to enjoy our old age, and, most urgently, *will to will*”. [Queremos dormir, queremos leer rápido, queremos tener orgasmos simultáneos, queremos ser creativos y espontáneos, queremos disfrutar nuestra vejez, y lo más urgente, *queremos querer*]. Leslie H. FARBER, “Will and anxiety” (1964), en *The Ways of the Will, Selected Essays*, Expanded edition, New York, Basic Books, 2000, p. 109. Énfasis añadido.

esté supeditada al intelecto, o como expresaban concretamente las tesis de Harvard College en el siglo diecisiete, que la voluntad esté determinada por el último juicio práctico del intelecto (“*Voluntas determinatur ab ultimo Intellectus practici Iudicio*”)<sup>1033</sup>.

The *Will*, as it seems to many, cannot will or nill any thing, unlesse *reason* have first judged it to be willed or nilled; neither can it choose but follow the last practical judgement, and that which *reason* doth dictate to be done: and by consequent, the will cannot move against the determination of conscience. For the unfolding of this question [...how a man can do anything against the dictate of conscience...?], these conclusions are to bee laid down. It is so cleare that no man can question it...the Will doth not always follow the Judgement, yet doth it ever follow that command whereto it is subject; and that agreeth oftentimes with Judgment...<sup>1034</sup>.

El mar de fondo de todo este debate entre posiciones intelectualistas y voluntaristas es la “paradoja” del comportamiento humano que pusieron en palabras de Ovidio y San Pablo:

“For that which I do,” observed Paul, “I allow not: for what I would, that do I not, but what I hate, that I do” (Romans 7:15). Ovid’s familiar line was quoted with predictable frequency in moral writings: “Video meliora proboque; deteriora sequor” (I see and approve the better course; I follow the worse)”<sup>1035</sup>.

---

<sup>1033</sup> “The will is determined by the last judgment of the practical intellect”. [La voluntad está determinada por el último juicio del intelecto práctico]. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 113.

<sup>1034</sup> [La voluntad, como le parece a muchos, no puede querer o no querer ninguna cosa, a menos que la *razón* primero juzgue lo que debe quererse o no quererse; ni puede elegir sino seguir el último juicio práctico del entendimiento y lo que la razón dicta que debe hacerse: y en consecuencia, la voluntad no puede mover contra la determinación de la conciencia. Para desentrañar esta cuestión [...¿cómo puede un hombre hacer algo en contra del dictado de su conciencia?...], deben establecerse estas conclusiones. Está tan claro que ningún hombre puede cuestionarlo...la voluntad no siempre sigue el juicio, aunque alguna vez siga esa orden a la que está sujeto, y que con frecuencia esté de acuerdo con el juicio]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, pp. 15- 17 (I, VII).

<sup>1035</sup> [‘Porque lo que hago’, observó Pablo, ‘no lo entiendo. Pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago’ (Romanos 7:15). El conocido verso de Ovidio era citado con previsible frecuencia en

Este hecho de verse a uno mismo como *otro* sirvió para empezar a pensar sobre la *voluntad* como una facultad independiente del intelecto. Se empezó a considerar que si hacemos el mal es porque hay una fuerza capaz de rebelarse contra nuestro intelecto, con fuerza suficiente como para actuar por su cuenta. El reverso de este descubrimiento del poder de la voluntad, es la impotencia, la idea de que en ocasiones nos faltan fuerzas para llevar a cabo nuestros propósitos, la experiencia de “quiero-y-no-puedo”<sup>1036</sup>. Ames probablemente se hace cargo de este anhelo cuando escribe:

If there be a constant disposition of will in a man consenting to this instigation of conscience, they do together make up a conscience morally good<sup>1037</sup>.

Sin embargo, la práctica nos muestra que conocer el bien no basta para llevarlo a cabo. Así pues, regresando al argumento de Ames sobre los escrúpulos, cuando se superan las posibilidades de la razón, el modo de dominarlos es ejercer cierta violencia sobre ellos (*[they] ought to be laid down as it were by violence*), evitando dedicarles pensamientos y actuando en su contra si no queda más remedio<sup>1038</sup>. Aparece aquí la acción como *coup d'état* que interrumpe la indeterminación y resuelve la situación limpiamente<sup>1039</sup>.

los escritos morales: ‘Video meliora proboque; deteriora sequor’ (Conozco y apruebo lo que es mejor, sigo lo que es peor)]. GREENE, “Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance”, p. 201.

<sup>1036</sup> Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 296ss.

<sup>1037</sup> [Si hay una disposición constante de la voluntad en un hombre para consentir a esta instigación de la conciencia, juntas componen una conciencia moralmente buena]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 6 (I, III, 8).

<sup>1038</sup> Ibid., p. 14 (I, VI, 4).

<sup>1039</sup> La expresión de *coup d'état* es de Henry Bergson (1859-1941). ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 334. Este modo de proceder parece bastante congruente con el planteamiento posterior del filósofo y psicólogo pragmatista William James (1842-1910): “Action seems to follow feeling, but really action and feeling go together; and by regulating the action, which is under the more direct control of the will, we can indirectly regulate the feeling, which is not”. [La acción parece seguir el sentimiento, pero realmente la acción y el sentimiento van juntos; y mediante la regulación de la acción, que está bajo el control más directo de la



El resultado de esta victoria sobre los escrúpulos (que por los medios empleados, sería una victoria militar) y de las sucesivas, si se adopta como costumbre este modo de proceder (“through custome of doing against such like scruples”), es una conciencia que se hace cada más fuerte (*more strong and settled, firmior*)<sup>1040</sup>. Lo contrario de una conciencia “timorata”<sup>1041</sup>.

### **La libertad como elección**

Aunque se eluda hablar de gobierno del individuo, el lenguaje empleado por Ames y sus contemporáneos para estudiar el alma y la moral es claramente político<sup>1042</sup>. El *foro interno* es un lugar donde se juzga, donde se toman decisiones y donde se da la orden de ejecutar esas decisiones. Para la mentalidad puritana del siglo diecisiete los poderes del *foro interno* se organizan como en una monarquía dominada por la voluntad; la voluntad es la “reina” que toma las decisiones y el intelecto es el “consejero” o el “piloto” que la guía

voluntad, podemos regular indirectamente el sentimiento, que no lo está]. William JAMES, *The gospel of relaxation*. Disponible en: <http://www.des.emory.edu/mfp/jgospel.html> (6-2-09).

<sup>1040</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 14 (I, VII, 3).

<sup>1041</sup> Ibid., p. 14 (I, VII, 2).

<sup>1042</sup> Esto no es algo exclusivo del siglo diecisiete. En una obra contemporánea de casuística nos encontramos igualmente con una reflexión teológica que hace suyos conceptos políticos. Además de la inmediata analogía de la conciencia con el funcionamiento de un tribunal, una analogía de raíz escolástica (KIRK, *Conscience and its problems*, p. 36), Kenneth E. Kirk señala, por ejemplo, que los escrúpulos proceden como una “guerrilla” para inhibir la acción (ibid., p. 25); o que personificar la conciencia como si fuera algo distinto de nosotros mismos equivale a considerarla una “tirana” y a identificarnos con aquellas motivaciones inferiores contra las que pelea nuestro *self* más elevado (“those lower motives against which my higher self [e.g. conscience] is in arms” [eso bajos motivos en contra de mi self superior [como la conciencia] que está en sus brazos] (ibid., pp. 56-57). A propósito de este asunto, no es difícil ver que cuando Kirk aconseja no personificar la conciencia como *otro* sino identificarnos con ella (“Conscience is just *myself*”) y asumir la resolución de los problemas morales “in a moral way” [en un sentido moral], es decir, mediante la razón (ibid., p. 57), nos está aconsejando sustituir ese modelo de guerra interna y dominación dictatorial por una solución política; su idea sería que “my best self” gobierne “my whole self” que él entiende como un entramado conflictivo de intereses (“a complex of constesting and only half-harmonised interests” [un complejo de competición y de intereses solo mitad armonizados]) (ibid., p. 56). Es de notar que Norman S. Fiering trata las doctrinas voluntaristas e intelectualistas como planteamientos “psicológicos”. No en vano, sus referencias contemporáneas sobre el estudio de la voluntad y su relación con el intelecto son psicoanalistas, en concreto Sigmund Freud (1856-1939) y Leslie H. Farber. Norman FIERING, “Appendix. A Note on the Problem of Will in the Twentieth Century”, en *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, pp. 303-305.

y auxilia en esta tarea<sup>1043</sup>. Otros autores como John Leverett, futuro presidente de *Harvard College*, prefieren hacer una analogía con la Trinidad:

When I do any thing intra, the will is the beginning of the act, and shee like a Queen first commands, I will have this or that done; then reason thinks of meanes to this end, and those being found, the power doth put the thing in practice; and hence is drawn a similitude to express the mistery of the Trinity; that the father should be compared to the will, for that he is the beginning of the action; the Son Reason for to him is given the dispensation of things, and here is the wisdom of his father; the HG to the power of executing things for he is the perfecter of every Act, and is called the power of the most high<sup>1044</sup>.

Las anotaciones de los estudiantes de Harvard, como lo era en su momento Leverett, delatan el magisterio de Ames; así, por ejemplo, en 1653 John Stone dejó escrita una comprensión de la voluntad muy reveladora bajo el título de “An explication of certain rules in Logick”:

After a man understands a thing fully, he chuses or refuseth; the understanding finds out more things and presents to the will (which settts as queen) to know her majesties pleasure; some question whether the will or the understanding be the superior faculty, but the will is the supream, for it hath the casting and determining vote, all the rest are for this, the outward

---

<sup>1043</sup> Para John Flavel (*Pneumatología*, 1685), “The will, too, is «a very high and noble Power of the Soule», to which the understanding bears the same relation «as a grave Counsellor doth to a great Prince»” [La voluntad es también ‘un noble y muy alto Poder del Alma’ con la que el entendimiento carga la misma relación que un ‘Consejero grave tiene con un gran Príncipe’]. Citado en FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 127.

<sup>1044</sup> [Cuando hago algo intra, la voluntad es el comienzo del acto, y ella como una Reina primero ordena: quiero que se haga esto o eso; entonces la razón piensa en los medios para este fin, y cuando estos se han encontrado, el poder lleva la cosa a la práctica; y de ahí se hace una similitud con el misterio de la Trinidad; que el Padre podría ser comparado con la voluntad, pues es el comienzo de la acción; el Hijo con la razón porque a él le es dado la administración de las cosas, y aquí está la sabiduría de su padre; el Espíritu Santo con el poder de ejecutar las cosas ya que es el perfeccionador de todos los Actos, y es llamado el poder del Altísimo]. John LEVERETT, *Common place book* (c. 1680), in the Massachusetts Historical Society. Citado en *ibid.*, pp. 129-130.

senses are for the inward, and the inward for the understanding (according to that rule nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu) and the understanding is for the will, as an antecedent of her actions, and as a pilote to guid and direct her...and as an attendant to beare the candle and lanthorne before her: and both understanding and will for god; the will is above the powere of any second cause, it cannot be compelled by any; men may force the hand to work and the feet to walk, and the tongue to confesse, but they cannot the will to act because the proper act of the will is to elect; it is a contradiction to say it may be compelled to elect...the will hath the power and dominion over its own actions: voluntas prout uti voluntati. A man can will to will<sup>1045</sup> and chuse to chuse, and this liberty is as inseparable from the will as light from the sun”<sup>1046</sup>.

Para esta mentalidad, la libertad consiste en elegir, que es un acto de la voluntad. Considerando la relación entre voluntad e intelecto, Ames había explicado que la libertad *radica* en el intelecto, que juzga y propone a la voluntad lo que es bueno, pero *formalmente* está en la voluntad, que es capaz de moverse a sí misma y a las demás facultades<sup>1047</sup>, y como decíamos, goza de autonomía para orientar al intelecto e iniciar o suspender la acción. Lo único que la voluntad necesita del intelecto es la comprensión inicial o

---

<sup>1045</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 17 (I, VII, 8).

<sup>1046</sup> [Después de que un hombre entiende una cosa completamente, la elige o la rechaza; el entendimiento encuentra más cosas y se las presenta a la voluntad (que está establecida como una reina) para saber lo que complace a su majestad; algunos se preguntan cual es la facultad superior, si la voluntad o el entendimiento, pero la voluntad es la suprema, porque tiene la capacidad de emitir y determinar el voto, todo lo demás son para esto, los sentidos externos son para los internos, y los internos para el entendimiento (de acuerdo a la regla de que nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu) y el entendimiento es para la voluntad, como un antecedente para sus acciones, como un piloto que la guía y la dirige...y como un acompañante para llevar la vela delante de ella: y ambos el entendimiento y la voluntad [son] para Dios; la voluntad está por encima del poder de cualquier causa segunda, y no puede ser compelida por ninguna; los hombres pueden forzar la mano a trabajar y los pies a caminar y la lengua a confesar, pero no pueden [forzar] a la voluntad a actuar porque el acto más apropiado de la voluntad es elegir; es una contradicción decir que puede ser compelida a elegir...la voluntad tiene el poder y el dominio sobre sus propias acciones: voluntas prout uti voluntati. Un hombre puede querer y elegir y esta libertad es tan inseparable de la voluntad como lo es la luz del sol]. Citado en FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 128.

<sup>1047</sup> AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 16 (I, VII, 7).

inmediata de las cosas, pues no se puede querer algo que se desconoce<sup>1048</sup>:

Though the will be determined by the understanding in regard of the specification or kinde of thing to be willed, because it willeth nothing but that which the understanding hath first apprehended; yet in regard of *exercise* or act of willing, it moveth both it selfe, and the understanding with the rest of the faculties”<sup>1049</sup>.

Dada esta preeminencia, “[t]he will is the true subject of theology since it is the true beginning of life and of moral and spiritual action”<sup>1050</sup>.

Ahora bien, la voluntad tiene autonomía respecto de las demás facultades espirituales, pero no respecto de Dios<sup>1051</sup>. La voluntad puede abrir un ojo, o abrir la mano, pero no puede abrir el corazón, decía John Flavel<sup>1052</sup>. Ante la voluntad divina o las tentaciones del diablo, la voluntad humana es impotente y por ello necesita del auxilio de la gracia. Si la voluntad siguiera los dictados del intelecto, no habría pecados, solo habría errores intelectuales. El problema es que la voluntad a veces se rebela contra el intelecto,

<sup>1048</sup> “No man was ever knowne to desire what he no waies knew”. [No hubo nunca un hombre conocido que deseara lo que no pudo conocer]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 15 (I, VII, 3). “Ignoti nulla cupido”, en la versión latina (La edición consultada es: Wilielmi Ames, *De conscientia et ejus jure, vel casibus, libre quinque*, editio nova, Oxonii, Typis Wilielmi Hall, 1659, p. 19). Esta es una frase de Ovidio, también empleada por Leverett. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 132, n. 57.

<sup>1049</sup> [Aunque la voluntad sea determinada por el entendimiento en lo que concierne a la especificación de la cosa a querer, porque no quiere nada sino aquello que el entendimiento ha aprehendido primero; sin embargo respecto al ejercicio o acto de querer, se mueve a sí misma y al entendimiento con el resto de las facultades]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 16 (I, VII, 7).

<sup>1050</sup> [La voluntad es el verdadero sujeto de la teología ya que es el verdadero comienzo de la vida y de la acción moral y espiritual]. AMES, *The Marrow of Theology*, p. 224 (II, II, 7).

<sup>1051</sup> Fiering señala que hay que hacerse cargo de la diferencia entre la libertad de la voluntad de la que habla Luis de Molina (1535-1600) y la libertad agustiniana que subordina la voluntad a la influencia de Dios o del Diablo. FIERING, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, p. 137. Véase también, *ibid.*, p. 118. Ames se separa en este aspecto del jesuita Francisco Suárez (1548-1617), que sigue la doctrina molinista de la *libertas indifferentiae*: “the detachment of the will from the intellect as argued by Suárez undoubtedly provided support for Ames. But the Protestant emphasis on the radical dependence of the will on God is not found in Suárez, who considered this idea a Lutheran heresy”. [La indiferencia de la voluntad respecto del intelecto como la argumenta Suárez indudablemente proporcionó un soporte para Ames. Pero el énfasis protestante en la dependencia radical de la voluntad en Dios no se encuentra en Suárez, quien consideró la idea una herejía luterana]. *Ibid.*, p. 124. Ver también, *ibid.*, p. 120.

<sup>1052</sup> *Ibid.*, p. 127.

y como le sucede a la Medea de Ovidio, a pesar de conocer y aprobar el bien, hace el mal (*Video meliora proboque; Deteriora sequor*). El voluntarismo de Ames está asociado así a sus convicciones religiosas y sirve para consagrar el poder de Dios que actúa allí donde el hombre flaquea:

If the *Will* do necessarily follow the *Understanding*, then in Reperation the *Will* it selfe need not be internally renewed by grace: for the inlightening of the *Understanding* would be sufficient. But this is repugnant to Faith and Godlinesse<sup>1053</sup>.

### **Erosión de la retórica**

Una singularidad de la época es el transformismo que padecen muchas ideas que vienen de antiguo. Hablando con las mismas palabras a veces se expresan ideas muy contrarias a lo que querían decir con ellas sus mentores, a los que sin embargo se admira, como es el caso de Marco Tulio Cicerón (106-43 a. e. c.). Ésta es una virtud de la creatividad que aceptan los humanistas al relacionarse con el pasado. Pero también tiene contrapartidas negativas, pues puede derivar en tergiversaciones que cortan el paso a las obras y a sus autores.

Con algo más que un recurso estilístico muy impactante, estos personajes que sirven de modelo son sacados del reposo de los tiempos pasados para entrar a debatir con su *fantasma*<sup>1054</sup>. Un fantasma mudo que se invoca a placer y al que se pueden espetar

---

<sup>1053</sup> [Si la Voluntad sigue necesariamente al Entendimiento entonces la Regeneración de la Voluntad misma no necesita ser internamente renovada por la gracia: ya que la iluminación del Entendimiento sería suficiente. Pero esto es repugnante a la Fe y la santidad]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 17 (I, VII, 7).

<sup>1054</sup> Gabriel HARVEY, *Rhetor, or a Two-Day Speech on Nature, Art, & Practice in the study of Rhetoric*, (Henry Bynneman, London, 1557), trans. by Mark Reynolds, 2001, p. 60. Disponible en: <http://comp.uark.edu/~mreynold/rhetengn.html> (30-6-12). La obra se publicó en latín con el título: *Rhetor, Vel duorum dierum Oratio, de Natura, Arte, & Exercitatione Rhetorica*. Disponible en: <http://comp.uark.edu/~mreynold/rhetlat.html> (30-6-12).

consejos o correcciones, a veces muy severas, envueltas entre nubes de adulación. Estas correcciones en ocasiones tocan puntos esenciales, que tienen que ver con avances posteriores que, en este caso, se han producido gracias a Rudolph Agricola (1443-1485). Así lo escribe Gabriel Harvey (ca. 1545-1630):

If you could come back to life, Marcus Tullius, and read that golden chapter in the second book of Agricola's *De Inventione*, where he shows that invention in no way belongs to the rhetoricians, but must be sipped from the rich, sparkling streams of the dialecticians, I not doubt you would find repose in so Sharp and splendid an argument, and give wondrous thanks to Rudolph, who has so neatly unraveled so difficult and tangled a knot<sup>1055</sup>.

Una vez aceptada la división de tareas entre retórica y dialéctica que han efectuado Ramus y Omer Talon (Audomarus Talaeus, ca. 1510–1562), como hace Harvey encantado con este descubrimiento<sup>1056</sup>, se considera que la esencia y la excelencia de la oratoria va mucho más allá de la simple retórica, que apenas es un arte que sirve para hablar bien y cuyo contenido puede aprenderse de memoria. Lo esencial queda condensado no en la retórica sino en un modelo humano: el del *ideal* de orador que encarna Cicerón:

O most blessed and divine is this orator of yours who, with virtue as a guide and fortune as a companion, has aspired to so great and exceptional a preeminence in the most glorious attainments... It is you, Marcus Tullius, you yourself that you are depicting: a man surrounded on all sides, as if by walls,

---

<sup>1055</sup> [Si pudieras volver a la vida, Marco Tulio, y leer ese capítulo dorado en el Segundo libro de Agricola *De Inventione*, donde muestra que la invención ya no pertenece a los retóricos, sino que debe ser absorbida por la riqueza, por los chispeantes arroyos de los dialécticos, no dudo que encontrarías reposo en un argumento tan espléndido y afilado, y darías gracias maravillosas a Rudolph, que ha desenmarañado tan hábilmente un nudo tan enredado y complicado]. Ibid., p. 59.

<sup>1056</sup> Ibid., p. 41.

by so many great and various gifts; supplied with so rich a store of more splendid things; piled high with so many arts; so philosophical a rhetorician, and so rhetorical a philosopher...you are forming a Cicero, my Cicero, not a rhetor, highly trained and polished in the single faculty of eloquent speech<sup>1057</sup>.

Esto significa que es más importante la práctica que el aprendizaje de unos preceptos y que el rétor debe reunir muchas más cualidades que las que pueden sugerirse si nos ceñimos a un uso bien entrenado del lenguaje. Para un ramista como Harvey, es necesario que esa capacidad para expresarse vaya acompañada de unos conocimientos amplios y bien fundados. Es decir, que la *ratio* y la *oratio* se apoyen y se complementen mutuamente, lo que para él quiere decir apoyarse en una dialéctica poderosa. Por ello, aunque se desvirtúen contenidos esenciales de la retórica, el traslado de la *inventio* de la retórica a la dialéctica se celebra como un avance positivo que ayuda a huir de la palabrería vacía y el preciosismo formal que cultivan algunos humanistas<sup>1058</sup>.

Para Harvey, el verdadero ciceroniano no será aquél que imite sólo la forma de expresarse de Cicerón, llegando a los extremos a los que a su parecer estaban llegando los ciceronianos italianos —y que a él al principio le tenían seducido<sup>1059</sup>—, sino aquél otro que, como sugiere Ramus, imite la forma de ser de Cicerón. El verdadero ciceroniano debe fijarse en las causas de su excelencia y no se puede conformar con imitar sólo sus

---

<sup>1057</sup> [Oh el más bendecido y divino es este orador vuestro quien, con la virtud como guía y fortuna como compañera, ha aspirado a tan grande y excepcional preeminencia en lo más gloriosos logros...Eres tú, Marco Tulio, tú mismo el que estás describiendo: un hombre rodeado por todas partes como por paredes, por muchos grandes y varios dones; suministrado con provisión de cosas aún más espléndidas; acumulando tantas artes; un filósofo tan retórico y un retórico tan filósofo...Estás formando un Cicerón, mi Cicerón, no un retor muy bien entrenado y pulido en la sola facultad del discurso elocuente]. HARVEY, *Rhetor*, p. 27.

<sup>1058</sup> Para un estudioso contemporáneo de Harvey, el traslado de la *inventio* y la *dispositio* a la dialéctica favorece que la dialéctica adquiera un contenido moral y político. John ADAMS, “Gabriel Harvey’s *Ciceronianus* and the Place of Peter Ramus’ *Dialecticae libri duo* in the Curriculum”: *Renaissance Quarterly*, vol. 43, n.º 3 (Autumn, 1990), pp. 557-559.

<sup>1059</sup> Gabriel HARVEY, *Ciceronianus*, with an Introduction and Notes by Harold S. Wilson, and an English Translation by Clarence A. Forbes, *Studies in the Humanities*, n.º 4, University of Nebraska, 1945, pp. 65-69.

frutos. Esto incluye el estudio y la práctica continua que él realizaba para lograr desplegar sus virtudes:

In imitating Cicero the imitator ought to study not only his Latinity but his resources of wisdom and factual knowledge, and most of all his virtues of conduct and character; nor should he heed only Cicero's letters, speeches, lectures and treatises, but much rather the teachers, the course of studies, the labors of memory, and the vigils of thought by which so great an orator was made. Thus he ought to contemplate the genesis rather than the consummation of Ciceronian eloquence<sup>1060</sup>.

Harvey entiende que este enfoque se recupera a un Cicerón más real, porque se considera al hombre que fue y no sólo sus obras escritas con el afán de hacer una exégesis y una imitación literal de sus palabras<sup>1061</sup>. Esto además permite seguir a otros maestros y aceptar que Cicerón no sea un maestro en todo, aunque destaque por encima de los demás<sup>1062</sup>. Sin embargo, esta recuperación, en muchos aspectos aparentemente más realista y abierta al pensamiento<sup>1063</sup>, también muestra sus sombras.

El tono laudatorio con el que se dirige a Cicerón<sup>1064</sup> nos lleva a pensar que en algunos puntos la admiración a las virtudes de la oratoria se ha convertido en idolatría

<sup>1060</sup> [Al imitar a Cicerón el imitador debiera estudiar no sólo su Latinidad sino sus fuentes de sabiduría y conocimiento concreto, y sobre todo sus virtudes de conducta y carácter; no debería prestar atención en exclusiva a las cartas de Cicerón, a sus discursos, a sus conferencias y tratados, sino que preferiría más bien a sus maestros, el curso de los estudios, las tareas para la memoria y las viglias de pensamiento por las que se ha hecho tan gran orador. Así que debiera contemplar la génesis más que la consumación de la elocuencia de Cicerón]. Ibid., p. 73. Harvey está citando un pasaje de la obra de Ramus que tanto le impactó y que cambió su consideración de lo que significaba imitar a Cicerón: Petrus RAMUS, *Ciceronianus*, André Wechel, Paris, 1557, p. 4. Además de a Ramus, Harvey admira a Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y a Thomas Freigius (1543-1583).

<sup>1061</sup> HARVEY, *Ciceronianus*, p. 75.

<sup>1062</sup> Ibid., p. 73.

<sup>1063</sup> Harvey cree que con estos fundamentos se puede lograr "an imitation not superstitious and worse than servile but free and enlightened". [Una imitación no supersticiosa y peor que servil sino libre e ilustrada]. Ibid., p. 79.

<sup>1064</sup> Por ejemplo: "I do not esteem you as the most eloquent of orators, but I worship you as the most divine". [No te estimo como el más elocuente de los oradores, sino que te venero como el más divino]. Ibid., p. 85.



hacia unas cualidades abstractas que hablan de un individuo excelente y muy poderoso, capaz de una “elocuencia casi suprahumana”<sup>1065</sup>:

In short, you [Cicero] are describing an orator who had at his command the tongue, the mind, and indeed all things whom the senate and people of Rome admired, extolled, deified; to whom all those accused of crime might flee from refuge, as if to a holy and inviolable sanctuary, and whose client could commit murder with impunity<sup>1066</sup>.

Estas expresiones grandilocuentes restan crédito al ideal del *vir bonus* que, aún sin la hondura de Marco Fabio Quintiliano (ca. 39-95), se siguen mencionando<sup>1067</sup>.

Harvey se muestra orgulloso de haber encontrado una tradición humanista más cercana, compuesta por un francés y tres alemanes, y que resulta más nutritiva para su apetito de humanista que otros productos más “endulzados” venidos de Italia<sup>1068</sup>.

La palabra, muy idolatrada por la capacidad creadora y transformadora que se le atribuye, es básicamente persuasión, *suadae medulla*, como escribe Harvey<sup>1069</sup>. Ésta es una definición que Quintiliano no aceptaba. Le parecía que no daba cuenta del propósito genuino de la retórica, aunque otros maestros (Cicerón, Isócrates, Gorgias, Teodectes) consideraran que ésta era su finalidad:

Hablando persuaden también o llevan a lo que quieren otras personas,

<sup>1065</sup> Ibidem.

<sup>1066</sup> [En resumen, estás [Cicerón] describiendo a un orador que tuvo la lengua y la mente bajo su dominio, y de hecho todas las cosas, a quien el senado y el pueblo de Roma admiraban, ensalzaban, deificaban; hacia quien todos los acusados de crimen escaparían en busca de refugio como si lo hicieran hacia un santuario sagrado e inviolable y cuyos clientes podrían cometer asesinato con impunidad]. Ibid., p. 27.

<sup>1067</sup> HARVEY, *Ciceronianus*, p. 79. RAMUS, *Ciceronianus*, pp. 4-5, 52-53. Véase Judith Rice HENDERSON, “Must a Good Orator be a Good Man? Ramus in the Ciceronian Controversy”, en Peter L. OESTERREICH y Thomas O. SLOANE (ed.), *Rhetorica movet. Studies in Historical and Modern Rhetoric in honour of Heinrich F. Plett*, Brill, Leiden, Boston, 1999, pp. 46-47.

<sup>1068</sup> HARVEY, *Ciceronianus*, p. 81.

<sup>1069</sup> HARVEY, *Rhetor*, p. 46.

como las ramera, aduladores, seductores. Pero, al contrario, no siempre persuade el orador, de modo que a veces no es ésta su propia finalidad. Y a veces le es común con aquellos que están lejos —de la profesión— de orador<sup>1070</sup>.

Podemos tomar estos indicios como muestras del deterioro de la retórica. En el caso de los predicadores, especialmente, la persuasión se logra mediante la argumentación y las pasiones, es decir, el *logos* y el *pathos*, como los denomina la teoría retórica tradicional. La inteligencia sólo está dispuesta para recibir las enseñanzas de las Escrituras cuando el corazón está abierto para ello. En ocasiones habrá que reblandecer sus resistencias empleando el miedo<sup>1071</sup>. En otras, el temor deberá atemperarse con algo que conforte, como la lectura del evangelio<sup>1072</sup>. Todo dependerá del tipo de individuo ante el que se encuentre el pastor. Perkins hace una clasificación de siete tipos de personas para establecer la forma adecuada de tratarlos en cada caso<sup>1073</sup>. Así mismo, conoce bien los sentimientos que deben estimularse para enseñar a otros y los estados que afectan a la conciencia cuando ha pecado<sup>1074</sup>. Como vemos, se emplean mecanismos de muy poca sofisticación y carentes por completo de sutileza, aunque están muy bien organizados —siempre vía método—. La esperanza está puesta en lograr la conversión instantánea.

---

<sup>1070</sup> Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, edición bilingüe en latín y español, doce libros, cinco volúmenes, trad. de Alfonso Ortega Carmona, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1999, vol. 1, p. 263 (libro II, cap. XV, 11).

<sup>1071</sup> Cuando se trata de enseñar a alguien que es no creyente, y que es a la vez ignorante y difícil de enseñar, Perkins aconseja seguir esta preparación: “This preparation is to be made partly by disputing or reasoning with them, that you maist thoiughly discern their manners and disposition, and partly by reprovig in them some notorious sinne, that being pricked in heart and terrified, they may become teachable”. [Esta preparación debe hacerse en parte discutiendo o razonando con ellos, de modo que puedas discernir sus costumbres y su disposición, y en parte reprobando algún pecado notorio, de modo que con remordimientos en el corazón y aterrorizado, se puedan hacer enseñables]. PERKINS, *Art of Prophecyng*, p. 103.

<sup>1072</sup> Ibid., p. 113.

<sup>1073</sup> Ibid., cap. VII.

<sup>1074</sup> PERKINS, *His Pioneer Works on Casuistry*, pp. 39-40.

El evento más profundo que Ames vivió en el Christ's College fue su conversión en 1601 bajo la influencia de William Perkins, escuchando su prédica “rousing, awakening and quickening”. A pesar de su vida piadosa, Ames no había vivido la experiencia puritana de la conversión: “A man may be *bonus ethicus*, and yet not *bonus Theologus*, i. e. a well cariaged man outwardly, expressing both the sense and practise of religion in his outward demeanor: and yet not be sincere hearted Christian”<sup>1075</sup>.

Para él estará claro lo que debe logarse mediante la palabra:

Preaching, therefore, ought not to be dead, but alive and effective so that an unbeliever coming to the congregation of believers should be affected and, as it were, *transfixed by the very hearing of the word* so that he might give glory to god<sup>1076</sup>.

Para William Ames, el pensamiento está siempre vinculado a la acción. Debe servir para algo, responder a una necesidad de la vida humana. Por eso la teología no puede quedarse en la pura especulación acerca de los preceptos de la fe, sino que debe desarrollar su parte práctica. Se trata de gobernar el alma de un cristiano. Esto tiene un sentido muy positivo pues se opone a la inflación de pensamiento del escolasticismo de las escuelas medievales.

Ames se refiere a la importancia del hacer, de que los proyectos se ejecuten, que las deliberaciones no se queden sobre el papel. Todas las disciplinas son comparables a la

<sup>1075</sup> [Un hombre puede ser un *bonus ethicus* pero no un *bonus theologus*, es decir, un hombre con buen comportamiento externo, que exprese tanto la práctica como el sentido de la religión con su conducta externa, y sin embargo no ser un cristiano sincero de corazón]. William AMES, *A fresh suit against ceremonies in Gods worship*, 1633, p. 131. Citado en VLIET, *William Ames: Marrow of the Theology and piety of the reformed tradition*, p. 17.

<sup>1076</sup> [La prédica, por tanto, no debiera ser mortecina, sino viva y efectiva, tanto que un no creyente al venir a la congregación de creyentes debería verse afectado y, si así fuera, *paralizado por la propia escucha de la palabra* de tal manera que pudiera dar Gloria a Dios]. AMES, *The Marrow of Theology*, pp. 193-194 (I, XXXV). Énfasis añadido.

labor de un artesano que imagina el diseño de un objeto y dilucida el modo de elaborarlo con el ánimo puesto en fabricarlo<sup>1077</sup>. Sólo una vez fabricado se podría decir que el artesano es artesano<sup>1078</sup>. Para Ramus la dialéctica tenía sentido si servía para elaborar un razonamiento y para comprender, mediante el análisis, el razonamiento ajeno. Los preceptos de la dialéctica, en este sentido, como sabemos, debían ser estrictamente aquellos que la experiencia demostrara que son válidos, aquellos que nos aclaren el camino al conocimiento, no que lo oculten o lo dificulten. Debatir sobre los preceptos mismos enredándose en una interminable espiral de detalles vacíos carece de sentido. Las reglas del arte sólo pueden cuestionarse tras haber practicado con ellas.

Asociar el pensamiento a la acción cotidiana permite que aquél no se pierda en el cielo como un globo hinchado de propósitos impotentes. El vínculo con las cosas concretas del día a día da realismo al pensamiento, y ofrece garantías a las personas de que sus esfuerzos no van a quedar disueltos en la frustración. Evita que esas personas queden abandonadas y relegadas a (mal)vivir entre fantasmas y ficciones.

Sin embargo, el tropo de la guerra que está tan inserto en el calvinismo impide pararse a pensar. Ante la urgencia de lograr la supervivencia en un mundo asediado por constantes peligros internos<sup>1079</sup> y externos, el cristiano debe mantenerse alerta y dispuesto para un ataque inminente. El alma del cristiano a duras penas puede encontrar reposo

---

<sup>1077</sup> GIBBS, "Introduction", en AMES, *Technometry*, p. 37.

<sup>1078</sup> RAMUS, *Dialectique* (1555), p. 82-83.

<sup>1079</sup> El gran temor es que el pecado se adueñe del alma. Enfrentarse a las tentaciones, que nunca desaparecen, es algo muy parecido a librar un combate con uno mismo: "It is very difficult to overcome temptations because that in this corruption of our nature no man fights with all his strength against any temptation, but partly for it, and against himself. A believer in temptation is as a Kingdome divided within it selfe...". [Es muy difícil sobreponerse a las tentaciones porque en esta corrupción de nuestra naturaleza ningún hombre lucha con toda su fuerza contra alguna tentación, sino en parte para ella y contra sí mismo]. AMES, *Conscience with the Power and Cases thereof*, p. 52 (II, XXIII). En este punto Ames está citando a William Paris (Guillaume de Auvergne), obispo de París del siglo trece.

sabiendo que “el diablo nunca duerme”<sup>1080</sup>. Por ello tiene mucho sentido para los puritanos contar con catecismos y compendios que ofrezcan respuestas y ¡preguntas!<sup>1081</sup>, y que pueden aprenderse de memoria e incluso recitarse<sup>1082</sup>. Este modo de instrucción muestra a las claras cómo en la amalgama entre pensamiento y acción la balanza se descompensa del lado del hacer. Así mismo, el pensamiento se devalúa con la correspondiente invasión de la letargia. El temor a no estar alerta, a que nos pillen desprevenidos, que puede significar un riesgo letal<sup>1083</sup>, arrasa con la frágil ecología democrática del mundo interno. No queda un lugar donde puedan cobijarse ni la invención y ni el juicio entendidos de un modo retórico.

No quiere esto decir que el pensamiento quede anulado y todo se resuelva de un modo dogmático. Pero hay ciertas cuestiones básicas que no se pueden cuestionar, puntos ciegos que constituyen un consenso básico con los demás y con nosotros mismos. Son compartimentos que deben quedar sellados para seguir mirando hacia delante.

<sup>1080</sup> “Car le diable ne dort jamais”. Jena MORELY, *Traicté de la discipline & police chrétienne*, Ian de Tournes, Lyon, 1562, p. 18. Jean CALVIN, *Catéchisme, c’est à dire le formulaire d’instruire les enfants en la Chrestiente, faict en maniere de dialogue, ou le Ministre interroge, et l’enfant respond* (1553), Jules Guillaume Fick, Genève, 1853, p. 10.

<sup>1081</sup> Calvino aprecia este método para instruir a los niños. Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003, vol. 2, p. 1149 (IV, XIX, 13). Él mismo escribió el Catecismo de Ginebra: CALVIN, *Catéchisme*.

<sup>1082</sup> “Edwin Oviatt has pointed out that at the Collegiate School in Connecticut, Ames’s *Cases of Conscience* were sometimes recited by the students in Latin on Saturdays, and that at the close of 1726 ‘Wollebius’ ‘Theology’, and Ames’ ‘Theses and his Medulla,’ and the ‘Assembly’s Shorter Catechism’ in Latin were recited on week days, and Dr. Ames ‘Cases of Conscience’ on Sundays”. [Edwin Oviatt ha señalado que en el Collegiate School en Connecticut, la obra *Cases of Conscience* de Ames era a veces recitada por los estudiantes de Latín los sábados, y que a finales de 1726 la *Teología* de Wollebius y las *Tesis* y la *Médula* de Ames y el *Catecismo Abreviado de la Asamblea* en latín eran recitados los días de la semana, y los *Cases of Conscience* de Ames los domingos]. GIBBS, “Introduction”, en AMES, *Technometry*, p. 12.

<sup>1083</sup> “Tened en cuenta a nuestro enemigo y el peligro que por él corremos, nunca estaremos en lugar secreto ni seguro”. Thomas TAYLOR, *Christ’s Combat and Conquest*, Londres, 1618, p. 20, citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 296. Walzer expone de forma excelente el mito puritano de la guerra permanente. La guerra interna contra los manejos del diablo y externa contra los enemigos de la verdadera iglesia se convierte en una forma de vida que asimila todas las actividades, sea la política o la vida de la iglesia, a la lógica de la guerra y a todos los cristianos con combatientes. Véase *ibid.*, cap. 8. Para Thomas Taylor: “La condición del hijo de Dios es la de militar en esta vida”. Y así mismo: “Todas las clases de hombres son guerreros, algunos están luchando por la expansión de la religión y otros contra ella”. Citado en *ibid.*, p. 296.

Por otra parte, este modelo de preguntas y respuestas, y ese gusto por ordenar y enumerar los argumentos hasta llegar al flamante *respondeo*<sup>1084</sup> nos recuerda que las innovaciones que aporta el calvinismo a los modos de pensamiento y de gobierno en Occidente están empapados de la tradición escolástica, cuya pedagogía se basaba en las disputas y en la resolución de cuestiones<sup>1085</sup>. Esta pervivencia es algo que conviene reconsiderar. Como hemos visto más arriba, el principio de identidad que es básico en la *Metafísica* de Aristóteles (384-322 a. e. c.), y en la *Summa Theologiae* de Tommaso d'Aquino (1225-1274), lo es también para Hobbes<sup>1086</sup>.

Tomando a Perkins y Ames como referencia, vemos que el *gobierno del individuo* es un tema principal en el puritanismo. Aquí es tratado desde un punto de vista moral, como un asunto ligado a la fe que queda expulsado de los asuntos públicos. Hasta hoy la ciencia política ha temido acercarse a este tema y ser tachada por ello de entrometida.

En realidad lo que está en juego es la centralidad de la voluntad en el gobierno de cada uno. Habida cuenta de las compulsiones que a menudo ensombrecen nuestra vida en común, parece que ésta es una tarea que no puede eludir la teoría política de la democracia. Una democracia “pacífica, trabajadora, cotidiana”<sup>1087</sup> que recale fuera y también, sobre todo, dentro de los ciudadanos. No como un implante piadoso cargado de autoritarismo, sino como un objeto benigno<sup>1088</sup> que desde dentro afloje las bridas del pensamiento, y en el día a día nos acompañe, apacigüe y nos vincule a nuestros vecinos.

---

<sup>1084</sup> Una fórmula que Hobbes emplea reiteradamente en *Leviathan* como “I answer”. HOBBS, *Leviathan*, p. 119 (parte II, cap. 17); p. 257 (parte III, cap. 32); pp. 401, 402 (parte III, cap. 42); p. 426 (parte IV, cap. 44); p. 442 (parte IV, cap. 45).

<sup>1085</sup> En Harvard y Yale seguían empleándose durante el siglo diecisiete. GIBBS, “Introduction”, en AMES, *Technometry*, pp. 22, 42.

<sup>1086</sup> Véase cap. 2.

<sup>1087</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 41

<sup>1088</sup> El concepto de “objeto bueno” lo tomo de Melanie KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia” (1959), en *Envidia y gratitud*, Aguilar, Buenos Aires, 2008, pp. 308, 310.



## Conclusiones

The deepest community [with God] is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart<sup>1089</sup>.

Al comenzar esta investigación partía de varias ideas, muchas de las cuales he podido confirmar al desarrollarla. Junto a ellas, se han ido añadiendo y desplegando otras. La investigación, por suerte, siempre trae novedades y descubrimientos inesperados que alteran y amplían los conocimientos iniciales.

Un punto de partida esencial de esta tesis, y que he podido constatar al desarrollarla, es que el pensamiento político tiene por debajo una sustancia religiosa de la que difícilmente se logra desprender. Las convicciones religiosas de los individuos no son un asunto lateral que los pensadores sean capaces de poner entre paréntesis, o dejar en los márgenes de su obra. Antes al contrario. Es una faceta que cala en lugares muy profundos de su identidad. Sus mimbres están tejidos en niveles que no están al alcance de la conciencia, originados en tiempos y lugares remotos que nos remiten a la infancia y al grupo, donde la entidad del individuo es muy porosa y va a quedar marcada de por vida.

Niccolò Machiavelli (1469-1527), tal vez consciente de la trascendencia que pueden tener en el pensamiento los aires diurnos que se respiran en la ciudad, trataba de zafarse de ello como mejor podía. Según cuenta, al atardecer se cambiaba de ropa y se apartaba

---

<sup>1089</sup> [La comunidad más profunda [con Dios] no se encuentra en las instituciones o en las corporaciones o en las iglesias, sino en los secretos de un corazón solitario]. Edward DOWDEN, *Puritan and Anglican*, p. 234. Citado en Max WEBER, *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*, trad., nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2006, p. 119, nota 77.



en su estudio dispuesto a dialogar con los sabios del pasado.

Los creadores tienen un pie puesto en el presente y otro fuera de él, rebelde e irreductible. Están a la vez dentro y fuera de su época y de su sociedad. Como las dos asas entrelazadas de su *self*, habitan un tiempo sintonizado con el de sus contemporáneos y, a la vez, como le ocurre a los demás individuos, viven en su mundo interno donde no rige ni el tiempo ni el espacio. Comparten esa ambivalencia con sus conciudadanos. Pero su creatividad les lleva, más que a otros individuos, a quebrar las ataduras de la rutina, que enreda los cuerpos y la conducta en una madeja de pautas y previsiones<sup>1090</sup>.

### **Política y religión**

La secularización puede resultar engañosa al sugerir que el pensamiento ha logrado triunfalmente desprenderse de su humus religioso<sup>1091</sup>. En este trabajo he tratado de indagar en los antecedentes de esa victoria —que ahora nos puede parecer cantada prematuramente— para mostrar cuál es la base sobre la que se efectúa. Una base que no puede borrarse tan fácilmente. René Descartes (1596-1650) confiaba mucho en la capacidad de los individuos de dejar atrás “su país y sus libros”<sup>1092</sup>. Cualquier investigador sensible a los transcendentales hallazgos del psicoanálisis<sup>1093</sup>, y aún a lo que la propia

---

<sup>1090</sup> Para José Antonio Rodríguez Piedrabuena: “El creador siente lo provisional y postizo de los sistemas de creencias y de roles sociales y científicos, porque él está dentro y fuera de los esquemas, con sensibilidad acrecentada para evaluar y procesar lo de dentro y lo de fuera. Y esto es así porque mira y ve más allá de las fronteras y empalizadas que todo conocimientos especializado establece y las instituciones determinan”. José Antonio RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 10.

<sup>1091</sup> La presencia de la religión en la vida pública es muy patente, por otra parte, en la influencia que han adquirido recientemente los fundamentalismos. Entre ellos, por ejemplo, el fundamentalismo protestante que trata el profesor Santiago Petschen. Santiago PETSCHEN, “El fundamentalismo protestante”, en Carlos CORRAL SALVADOR (ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, pp. 81-88.

<sup>1092</sup> René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción del francés y prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Aguilar, Buenos Aires, décima edición, 1975, p. 47.

<sup>1093</sup> Juan DORADO ROMERO, “La mónada psíquica y la omnipotencia del ciudadano: Cornelius Castoriadis”: *Revista de Estudios Políticos*, n.º 157 (2012), pp. 110-111.

experiencia cotidiana le enseña, no podrá admitir con seriedad que estas ejecuciones sobre los materiales que alberga la memoria puedan hacerse sin causar destrozos, ni tan siquiera que sean realistas.

La huella de la religión aflora con especial relevancia en el pensamiento que concierne al gobierno, donde el individuo debe vérselas cara a cara y cada día con la omnipotencia y con el riesgo de que se le quiebre su mundo interno<sup>1094</sup>, un riesgo tantas veces banalizado con tapaderas que disimulan su gravedad.

Percibir los rasgos religiosos del pensamiento exige el esfuerzo de mirar desde fuera. En este caso, puede que me haya ayudado escribir desde un país católico y mediterráneo, es decir, desde un país donde conviven tradiciones ajenas a las que he estudiado, y a la vez con tantos puntos en común.

Si en cualquier caso la huella de la religión es un vértice que da origen a muchos rasgos del pensamiento, y que define muchas de sus limitaciones, en el caso del periodo y los personajes que he tratado esto es aún más evidente, pues sus protagonistas eran líderes religiosos además de fundadores políticos. En su caso no hay necesidad alguna de ocultar sus convicciones religiosas. Hacen bandera de ellas. Este es un ambiente que impregna a muchos autores contemporáneos o cercanos en el tiempo, como Thomas Hobbes (1588-1679), que dedica la tercera parte de su obra *Leviathan* a tratar *A Christian Common-wealth*.

Al iniciar la investigación tenía una idea más indefinida de la Reforma. La consideraba un bloque más o menos coherente. A medida que he ido profundizando en el estudio de este tema he podido comprobar que en el seno de la Reforma se dan

---

<sup>1094</sup> Sobre estos temas, véanse las tesis que están desarrollando Juan Dorado Romero y Jorge Loza Balparda en la Universidad Complutense de Madrid: Juan DORADO ROMERO, *Omnipotencia en el ciudadano y en el Estado moderno* (título provisional); Jorge LOZA-BALPARDA, *Vigilancia y letargia en la genealogía del ciudadano moderno* (título provisional).

muchas variedades. Hay muchas tendencias contrapuestas y enfrentadas entre sí. Esta diversidad tiene en común un punto de acuerdo básico, y es su rechazo a la Iglesia de Roma.

El rechazo a Roma significa un ataque al centralismo religioso. Teniendo en cuenta estos fundamentos, Sheldon S. Wolin veía que el pluralismo americano era en el fondo una forma de pensamiento sectario urdido a partir de un rechazo a Roma<sup>1095</sup>.

La consagración de la identidad es un tema muy peliagudo, habida cuenta de que se trata de adquirir una identidad propia como iglesia con signos distintivos en un entorno con el que se comparten muchos elementos fundamentales. Son diferencias desde dentro del cristianismo, lo cual marca un sello particular que no podemos olvidar. Se trata de organizar la disidencia respecto de una entidad —la iglesia de Roma— con la que se comparten creencias matriciales. Al mismo tiempo, se trata de separarse y diferenciarse de otras iglesias que comparten el mismo deseo de emanciparse de Roma. Podríamos decir que es una revuelta entre miembros de una misma familia, en la que se está ventilando quién es el legítimo continuador de la estirpe, el heredero elegido para conservar las esencias.

El aire de la disputa teológica recorre Europa y llena las iglesias y las universidades de obras y discusiones a muerte sobre puntos doctrinales muy concretos. Unas disputas que nos hacen ver que la ruptura con Roma no significa poner en cuestión la homogeneidad doctrinal como base de la pertenencia a una iglesia. Podría decirse que más bien sucede lo contrario. La necesidad de mantener la ortodoxia y, como contrapartida, el esfuerzo de perseguir y aislar la heterodoxia se intensifica. La ruptura

---

<sup>1095</sup> Javier ROIZ, *La Recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 258. Véase Sheldon S. WOLIN, “Democracy, Difference, and Re-Cognition”: *Political Theory*, vol. 21, n.º 3 (1993), p. 467.

con Roma implica la creación de una diversidad de grupos internamente homogéneos, y cuya pertenencia es excluyente. Esta exclusividad, sin embargo, en principio no es necesariamente política. Pensemos que son identidades transnacionales que hacen converger a ciudadanos que pertenecen a distintos reinos.

Gracias a esta investigación también he podido conocer algunas de estas diferencias internas. El enfrentamiento entre Theodore de Bèze (1519-1605) y Petrus Ramus (1515-1572) saca a relucir diferencias sociales que marcan una forma diferente de entender la Reforma. En este conflicto pueden percibirse tensiones entre una élite, compuesta por hijos de funcionarios civiles y religiosos vinculados a la monarquía, y las personas como Ramus, de origen social muy humilde, que adquieren protagonismo gracias a sus méritos personales.

Los Estados Unidos de América, un país sin aristocracia, será un lugar idóneo para que arraiguen y se lleven a la práctica las versiones menos elitistas de la Reforma. Posiblemente, no es casual que el ramismo se exportara allí y adquiriera importancia en el curriculum universitario.

La Reforma también supuso una apertura hacia la ciencia civil. Promovió que se expandieran los horizontes de la investigación científica. La interacción de Hobbes con Galileo y su familiaridad con la geometría cartesiana son muestra de ello. En su obra *Leviathan* realiza una cartografía de las Escrituras, identificando los pasajes bíblicos con coordenadas espaciales. Estos *places* nos remiten a los *loci* de la dialéctica ramista, donde la *inventio* debe indagar para encontrar argumentos convenientes a la argumentación de que se trate. Esta mentalidad territorial, guiada por la vista y capaz de disponer los pensamientos en el espacio, como supo ver Walter J. Ong (1912-2003) relacionándolo

con la imprenta<sup>1096</sup>, es la creadora de la razón cartográfica moderna<sup>1097</sup>. Una razón especialmente adiestrada para manejarse en el *escenario corpóreo de la vida*, donde se dan traslaciones físicas medibles y donde el tiempo se sucede como si se deslizara sobre un plano.

En este espacio creado por el pensamiento cartográfico es donde se va a mover la libertad del individuo, tanto su libertad para pensar como para actuar. Un movimiento no exento de rigideces y limitaciones, y en el que predomina un tono persecutorio. Si alguien sin domicilio fijo resultaba muy inquietante para puritanos como William Perkins (1558-1602)<sup>1098</sup>, unas ideas sin localización estable tampoco se considerarán confiables.

Martín Lutero (1483-1546) se dio cuenta de que el Papado se había apropiado de la relación con el Dios de los cristianos y, para protegerse de cualquier intento de usurpación de este valioso tesoro, había construido tres murallas en torno a sí. La primera muralla consistía en proclamar que la autoridad secular no tenía poder sobre el poder espiritual, antes al contrario, éste tenía poder sobre el secular. La segunda muralla era considerar que nadie salvo el Papa tenía capacidad para interpretar las Escrituras. La tercera muralla, finalmente, se refería a la capacidad exclusiva para convocar concilios<sup>1099</sup>. Lutero trató de derribar una a una estas murallas que suponían una mediación ilegítima, para él, en la relación de cada cristiano con su Padre celestial. El Papado contaba con el privilegio de mediar y dosificar el acceso a la omnipotencia divina, cuando ese era un don

<sup>1096</sup> Walter J. ONG, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004, pp. 307-318.

<sup>1097</sup> Sobre este tema, véase Gunnar OLSSON, *Abysmal, A Critique of Cartographic Reason*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2007, *passim*.

<sup>1098</sup> “No es buen indicio, sino mal signo que la vivienda de un hombre sea un lugar incierto”. William PERKINS, *Works*, III, p. 71. Citado en Michael WALZER, *La Revolución de los Santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Katz, Madrid, 2008, p. 232.

<sup>1099</sup> Martín LUTERO, “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano (1520)”, en *Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 74.

otorgado a todos los cristianos.

Lutero logró desbaratar los controles y la cascada de poderes que ejercía la iglesia de Roma sobre sus fieles recuperando la idea de que, en esencia, todos los cristianos son “sacerdotes, obispos y papas”<sup>1100</sup>. Que alguien ocupe esa función o sea destituido sería una cuestión secundaria que no cambia la dignidad que todos los cristianos comparten por igual:

Por el bautismo todos somos sacerdotes...En consecuencia, la ordenación por parte de un obispo no es otra cosa que tomar a uno entre la multitud en el lugar y por representación de toda la comunidad -puesto que todos tienen el mismo poder- y mandarle ejercer ese mismo poder por los demás<sup>1101</sup>.

### **El estudio de casos y el gobierno del individuo**

Con todo ello, la Reforma supone una potenciación del individuo como protagonista principal. Conectado en su esencia más íntima con Dios, el único juez activo de su mundo interno y el responsable último de su destino, al individuo le queda ser el *autor* de su propia vida, sin ampararse en el cobijo de autoridades externas que hagan ese trabajo por él. Convivirá con individuos semejantes a él, igualmente dotados de autonomía y autoridad sobre sí mismos. Estos planteamientos son un acicate para que el gobierno del individuo pase a primer plano en el escenario teórico.

Los individuos necesitan directrices para guiarse a sí mismos y los pastores van a ocuparse de ofrecer este material. Los tratados que escriben sobre cómo deben gobernarse los cristianos, aunque estén escritos con una finalidad religiosa, son un

---

<sup>1100</sup> Ibid., p. 75.

<sup>1101</sup> Ibidem.

riquísimo caldo de cultivo de ideas de teoría política. Creo que ésta es una consideración importante. Desde ellos, los individuos son impulsados a almacenar en las amplias y cuidadas despensas de su memoria los principios que funcionarán como guías de su conducta. Su aplicación dependerá de su capacidad para encajar sus experiencias particulares en el catálogo previsto de *casos*. Un método que oblitera la contingencia del juicio cotidiano, abierto a intervenciones imprevistas y cuya sabiduría depende de componentes que no pueden cultivarse sólo en la vigilia.

Un hallazgo que considero muy relevante en mi investigación es constatar que el pensamiento dialéctico no solo se aplica al estudio de objetos externos al individuo, al tratamiento de la realidad empírica, podríamos decir. Se aplica con la misma soltura al tratamiento de la vida espiritual y de los saberes que conciernen al gobierno. Ámbitos muy delicados que, sin embargo, son privados de su ambigüedad y de las fugas trascendentes que forman parte de su entidad y que no pueden desligarse de ellos sin quedar gravemente lesionados.

La emancipación de Roma crea un mundo más amplio para los individuos, un mundo por el cual éstos pueden desplazarse como timoneles de su vida, e incluso convertirse en fundadores de nuevas comunidades políticas y religiosas. En EE. UU. la amplitud del espacio hará posible que siempre se pueda ir a otro lugar a fundar la ciudad deseada. Tal es el caso de Roger Williams (1603-1683), fundador de la colonia que con el tiempo dio lugar al estado de Rhode Island.

A la vez que se promueve esta creatividad tan dinámica, el trasfondo fóbico hacia Roma es perpetuo. Las tensiones de un mundo enfrentado por la guerra cargan el ambiente de rigideces y limitaciones que hacen que la libertad religiosa que luce tan radiante en los estandartes tenga una pátina violácea de huida y persecución. La vida es entendida como un viaje acechado por grandes peligros y en el que la única certidumbre

es la muerte. Sea por riesgos naturales o por la acción de los enemigos —cualquiera puede serlo—, nuestra vida puede acabar de un momento a otro. Algo muy claro en Juan Calvino (1509-1564) para quién el hombre “anda como si llevase de continuo un cuchillo a la garganta”<sup>1102</sup>.

Por su parte, el puritano Lewis Bailey “recomienda que cada mañana, antes de salir a la calle, uno se imagine que va a un bosque salvaje lleno de peligros y que le pida a Dios ‘el abrigo de la *prudencia* y de la justicia’”<sup>1103</sup>.

Este clima de incertidumbre llena la vida de urgencias y estimula a los individuos a moverse, a actuar, a organizarse para hacer suyo algo que llenará su vida. Éste es un objeto externo de dimensiones imprecisas que mueve al individuo desde dentro para ir en su busca. Son objetos abstractos como la felicidad<sup>1104</sup>, la ciudad prometida o la *vocación*, objetos que se adquieren mediante persecución y la conquista.

La comprensión de la vida como una lucha permanente tiene su expresión intelectual en la práctica de las *disputas*. Una práctica que tiene su origen en la tradición escolástica. En ella se entiende que el conocimiento es fruto de la controversia y que la oposición de argumentos en una batalla dialéctica promueve el acceso a la verdad. El argumento que salga vencedor de una disputa tendrá más valor que el que haya quedado derrotado. El mérito de ser capaz de superar los envites sagaces del oponente será un

---

<sup>1102</sup> Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), traducción textualmente actualizada (1967) por la Fundación Editorial de Literatura Reformada, Visor Libros, Madrid, 2003, 2 vols., vol. 1, p. 145 (I, XVII, 10). En la versión francesa, mantiene la misma imagen del cuchillo: “tout comme s’il se voyait le cousteau à la gorge a chacune heure”. Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne, nouvellement mise en quatre livres*, Jean Martin, Genève, 1565, p. 159 (I, XVII, 10). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-7076> (5-8-12). En la versión latina, sin embargo, se menciona una espada creando una evocación más abstracta: “acsi imminentem perpetuo cervicibus gladium haberet” [como si constantemente tuviera una espada pendiendo sobre el cuello]. Jean CALVIN, *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta*, Robert Estienne, Genève, 1559, p. 70 (I, XVII, 10). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-2664> (5-8-12).

<sup>1103</sup> WEBER, *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo*, p. 122, nota 81. Weber está citando la obra *Praxis Pietatis* de este autor en la edición alemana de Leipzig, 1724, p. 176.

<sup>1104</sup> “The pursuit of Happiness” que menciona la Declaración de Independencia de los Estados Unidos.



indicio de su valor. Mostrará que es más sólido y congruente, que no tiene huecos o contradicciones que sirvan de flancos abiertos al enemigo. Hoy en día, contagiados con estas visiones beligerantes del conocimiento, que confunden el pensamiento con un ejercicio muscular, seguimos diciendo que un argumento no se sostiene o que resiste bien las críticas; incluso nos atrevemos a echar *un pulso dialéctico*. Aunque en las disputas se aborden razonamientos abstractos, naturalmente son personas cargadas de emociones y más o menos dotadas en su inteligencia las que se involucran en estos ejercicios. El resultado dependerá mucho de su astucia y sus fuerzas. Por encima de todo quedará la autoridad del maestro, que sancionará el resultado de la disputa.

La depuración y pertrechamiento de la dialéctica y la purga de la retórica tienen la intención de salir de ese ambiente teñido de autoritarismo y arbitrariedad, y apostar por la razón del individuo como criterio básico para juzgar la veracidad de los conocimientos. Pero esta estrategia llega solo hasta cierto punto.

El ramismo supone una crítica a Aristóteles sobre todo en lo que tiene de *autoridad*. Sus críticas tratan de identificar y salvaguardar sus elementos esenciales, los que considera valiosos por sí mismos. El criterio para aceptarlos debe ser considerar su utilidad y que sean el producto de una elección personal realizada mediante una reflexión propia, sin dejarse llevar por la lealtad personal o la tradición. Sin embargo, el aristotelismo no es atacado en sus fundamentos. Se revisa lo que se consideran desviaciones o derivados defectuosos de su propia esencia, y se recorta su vertiente retórica, algo muy importante a tener en cuenta.

Aristóteles es una presencia en muchos ámbitos. Inspira la filosofía civil de las ciudades italianas del Renacimiento. Está presente en la filosofía de Marsilio de Padua (1275/80-1342/43). Así mismo, no debemos olvidar que dentro de la Reforma también se da una escolástica; ésta no sólo se mantiene en la Iglesia de Roma. Y aún en sus

críticos quedan muy marcadas sus huellas.

Observar la pervivencia de la disputa y del estilo escolástico en autores como Hobbes, cuando por ejemplo escribe empleando fórmulas escolásticas como *I answer* (*respondeo*), me ha llevado a considerar que puede que los ataques a Aristóteles no cancelen su influencia si no que más bien permitan que ésta se prolongue. Descabezado como autoridad en un giro iconoclasta tan propio de la Reforma su impacto lograría sobrevivir a los ataques al escolasticismo tradicional. Hay que tener en cuenta que dentro de la Reforma también se da una escolástica, no sólo se mantiene en la Iglesia de Roma. Por el cauce de un aristotelismo filtrado y muy moldeado, muchos elementos de su filosofía seguirán muy presentes. Y con la ventaja de ser una incorporación que se hace pasar inadvertida.

### **Desgaste de la retórica**

Con este estudio he podido confirmar otro de los puntos de partida básicos de la investigación. Ésta es una época en la que se consolida el fortalecimiento de la dialéctica y el deterioro de la retórica. La confusión ramista de la lógica con la dialéctica y la absorción de la retórica dentro de este compuesto resultó ser una estrategia exitosa para que la retórica dejara de ser algo más que adorno o persuasión. Estas alteraciones permitirán que para autores que ya no serán humanistas no haga falta dar más explicaciones cuando se deje fuera la retórica. Su identificación con la palabrería, el engaño (*ars fallendi*) y la seducción será un lugar común.

La razón del individuo es entrenada para pensar el mundo y pensarse a sí mismo desde el lenguaje, la congruencia lógica y la memoria. Como hemos tenido ocasión de exponer, se trata de una razón adulta y muy confiada en sus capacidades. La búsqueda de la certidumbre como un componente benigno y emancipador para la inteligencia y para la

vida pública servirá de acicate para desprestigiar la entidad de aquellos saberes que no admitan una comprobación pública. Aquéllos cuyo origen no pueda hacerse visible o que sean fruto de cualidades excepcionales de algunos individuos. Sabiendo que existe una verdad trascendental, no tiene mucho sentido admitir desviaciones del camino seguro y más corto, al *methodus*, para llegar hasta ella. De este modo, quedarán desdibujados aquellos ingredientes de la inteligencia que no se someten al dictado de la voluntad ni obedecen a los rigores de la consciencia. Desfigurados y arrinconados en la categoría de la *opinión* que consumen los ignorantes o de la *fantasía* y el *sentimentalismo* que pueden emplear los embaucadores y los farsantes.

Más allá de la racionalidad reluciente de las leyes y las instituciones, la vida pública estará poblada de razonamientos groseros e intereses espurios, un ambiente de poco fiar que, sin embargo, habrá que tolerar como algo inevitable. La visión tan agria de Max Weber (1864-1920) sobre los políticos profesionales nos habla con elocuencia de todo ello:

Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él le ofrece...tiene ‘vocación’ para la política<sup>1105</sup>.

El valor reparador y constructivo del juicio cotidiano y de la verosimilitud, o la importancia de no estar en guerra con uno mismo, son ingredientes propios y esenciales del gobierno y a los que atendía la retórica<sup>1106</sup>. Ahora quedan muy lesionados con estas alteraciones que fortalecen la dialéctica como base del pensamiento. En este abandono,

---

<sup>1105</sup> Max WEBER, *El político y el científico*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2003, p. 180.

<sup>1106</sup> Sobre estos aspectos, véase el excelente trabajo de Víctor ALONSO-ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, esp. caps. 4 y 5.

hay unas sombras muy depresivas. Aunque con una voz se ensalza al individuo como ser racional e hijo de dios, destinado a la vida inmortal, en el fondo no se confía gran cosa en su capacidad para gobernarse sin recurrir a recursos omnipotentes.

El miedo a abrazarse a una idolatría falsa conduce a consagrarse en cuerpo y alma a la que se identifica con la verdad legítima. Un ejercicio en el que se tratan de vencer temores muy profundos mediante grandes dosis de fe y de entrega, todo ello debidamente racionalizado y aparentemente fruto de una mente sana y libre.

La teoría política del individuo, que queda en manos de los líderes morales, está conectada con la teoría política de la ciudad. Según un principio del republicanismo clásico que tiene su origen en Platón (ca. 427-347 a. e. c.), la ciudad es el hombre escrito in extenso (*man writ large*). Esto significa que lo que sucede en la polis es una proyección de lo que acontece en su fuero interno<sup>1107</sup>.

La solución de gobierno que adopta el pensamiento calvinista que he estudiado se fundamenta en gran medida en la disciplina y la vigilancia permanente (*watchfulness*) como instrumentos centrales<sup>1108</sup>. Desde esta perspectiva, se entienden mejor las conexiones que hace John Milton (1608-1674) al alabar la figura de Oliver Cromwell (1599-1658), unas conexiones que nos describen cómo se construye el ciudadano soldado:

Comandante, primero, sobre sí mismo; conquistador de sí mismo, fue sobre sí mismo que había aprendido a triunfar. Marchó a enfrentarse con el enemigo externo como un veterano consumado en todos los deberes

---

<sup>1107</sup> Javier ROIZ, *La Recuperación del Buen Juicio*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 93, 165. PLATÓN, *Diálogos, IV, La república*, intr., trad. y notas por Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992, pp. 120-121 (368d-e). Agradezco a Juan Dorado esta referencia.

<sup>1108</sup> El tratamiento de Michael Walzer sobre estos aspectos es magistral. Véase WALZER, *La revolución de los santos*, pp. 60-71, 148-149, 235-240, *passim*.

militares<sup>1109</sup>.

En la vida en común con otros ciudadanos, todos se vigilan mutuamente y tienen la responsabilidad moral de reprender las acciones inapropiadas. La relación entre las autoridades también se basa en la vigilancia mutua. Todos están sujetos a la disciplina y pueden ser reprendidos, incluidos los que tengan encomendada la función de reprender a los demás. Con ello se pretenden controlar los abusos y la corrupción.

En este ámbito lo relevante es la *conducta*. Este relieve superficial por el que asoma el mundo interno es lo que queda visible y controlable. La vigilancia colectiva, que solo puede actuar sobre materiales externos, se complementa con la vigilancia interna que cada individuo realiza sobre sí mismo por medio de su *conciencia*. Ésta es una vigilancia permanente todavía más intensa que la vigilancia externa pues la realiza Dios, a quien nada se le oculta:

[T]he inward *thought*, and *belief* of men, which human governors can take no notice of (for God only knoweth the heart), they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will and of the power of God<sup>1110</sup>.

Este esquema nos sugiere un mundo lleno de sujeciones que atan al individuo a los poderes de la polis. Éstos se consideran una garantía para que la vida en común y el ejercicio del poder de unos sobre otros no caiga en el abuso. Pensemos que se trata de un

---

<sup>1109</sup> John MILTON, *Works*, ed. de F. A. Patterson et al., Nueva York, 1952, VIII, p. 213. Citado en WALZER, *La revolución de los santos*, p. 332.

<sup>1110</sup> [Los pensamientos interiores y las creencias de los hombres, de los que los gobernadores humanos no pueden percatarse (ya que sólo Dios conoce el corazón) no son voluntarios ni el efecto de las leyes, sino de la voluntad no revelada y del poder de Dios]. Thomas HOBBS, *Leviathan: or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil (1651)*, ed. de M. Oakeshott, Collier Books, New York, 1972, cap. 40, pp. 342-343. Citado en Jorge LOZA-BALPARDA, “Serie Dorada: *El último puritano*”: *Foro Interno*, vol. 11 (2011), p. 164, nota 50.

mundo en el que, por debajo de Dios al que todos están sometidos, conviven *ciudadanos soberanos*, cuya entidad como tal no puede erosionarse. En muchos casos, las congregaciones son las que eligen a sus propios pastores. En las iglesias no hay imágenes —como muestra la ilustración del *Book of Martyrs* de John Fox (1516-1587)— y el pastor ya no se sitúa en un altar dorado por encima de los fieles. Esto nos da idea del gran poder del que parten los individuos para relacionarse con sus autoridades, cuya legitimidad se construye desde abajo.

### **Protagonismo de las ciudades**

La consideración de la vida como un territorio hostil y lleno de peligros, hace comprender la ciudad como una forma de protección, una isla de seguridad. Las comunidades religiosas, que en muchas ocasiones dan lugar a comunidades también políticas, son fundadas mediante un ejercicio colectivo y voluntario. Dentro de ellas, el individuo tiene más posibilidades de supervivencia. Las capacidades para estar alerta ante los peligros se activan y se afianza el *hermanamiento* de los ciudadanos, trabando entre ellos un vínculo político y religioso, que a pesar de su intensidad es reversible porque es elegido. Ser parte de la ciudad significa a la vez tener voz para participar y estar incluido en su entramado de controles y disciplinas, algo que le protegerá de vagar errante y distraído<sup>1111</sup>, como un caballero andante y ensoñado que puede caerse “a un pozo” por “poner la mirada en una estrella”<sup>1112</sup>.

---

<sup>1111</sup> A Calvino le disgustaban las figuras del “predicador itinerante o el profeta despreocupado”. “Los calvinistas se sentían incómodos e incapaces de reconciliarse tanto con el pícaro como con la mentalidad picaresca. Habrían intentado organizar a Don Quijote, pero también lo habrían enfrentado a enemigos más sustanciales que los que perseguía. Lo habrían reclutado para sus ejércitos”. WALZER, *La revolución de los santos*, p. 101. También *ibid.*, pp. 330-331.

<sup>1112</sup> Henri BERGSON, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (1940), Alianza, Madrid, 2008, pp. 18-19. Aunque tal vez esté fuera de la intención de Bergson, esta referencia nos recuerda al pasaje de la cueva de Montesinos. En él, por cierto, Sancho teme que su señor vaya a enterrarse en vida al querer introducirse en

La investigación que he realizado me ha mostrado el dinamismo de las ciudades como espacios muy vivos que promueven la Reforma y aceleran los cambios. Ciudades como Ginebra y Basilea tienen una importancia especial como núcleos donde se condensan y promueven los avances que se extienden por Europa. Los intelectuales y los líderes religiosos se desplazan mucho entre ellas y pasan largas temporadas entre sus muros, conexiones que luego se mantienen por correspondencia. Los vínculos transnacionales son muy intensos. A la vez que se afianzan las fronteras como elementos básicos del estado, el pensamiento se desliza entre los países gracias a los vínculos personales de los intelectuales. Las universidades harán un gran papel como promotoras de la formación del clero y de los profesionales laicos, aunque siempre con un sello religioso de origen muy marcado. Todo ello sucede en el centro y norte de Europa: Francia, Inglaterra, Escocia, Holanda, Alemania y Suiza. Una geografía que deja orillada —como símbolo del poder político a defenestrar— a la Europa bañada por el Mediterráneo, es decir, Roma y el Imperio hispánico.

Reflexionar sobre estos hechos desde el sur de Europa nos permite comprender que en la teoría política que hemos recibido han quedado abortadas otras opciones, en parte por la preeminencia adquirida por el pensamiento promovido por la Reforma. La historia del pensamiento se presenta con muchas ausencias que conviene rastrear. Se trata en muchos casos de disidencias que quedan excluidas del registro histórico que tanto contribuye a crear nuestra identidad como ciudadanos y teóricos hoy en día.

El catolicismo y la Reforma pertenecen a dos bandos enfrentados, pero al concluir este trabajo he llegado a la conclusión de que no son tan distintos entre sí. Para empezar,

---

la cueva: “Mire vuestra merced, señor mío, lo que hace: no se quiera sepultar en vida”. Esta advertencia podría interpretarse como una forma de expresar el recelo al sueño y a la introspección como algo muy cercano a la muerte o tan peligroso como ella. Miguel de CERVANTES, *Segunda parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha* (1615), edición de John Jay Allen, Cátedra, Madrid, 1987, cap. XXII, p. 192.

como es obvio —pero conviene subrayarlo—, son dos ramas del cristianismo. Esto ya significa una alteridad respecto de otras tradiciones religiosas presentes en la península ibérica y también les separa del pensamiento laico humanista. A pesar de las diferencias entre ellos, entre católicos y protestantes perdura un trasfondo común que los asemeja. Se dan muchas coherencias entre ellos. Las universidades son en ambos casos un instrumento de formación con un origen marcadamente religioso. Su origen en todo el occidente cristiano está en las escuelas catedralicias medievales. Muchas universidades protestantes tendrán su origen en seminarios para formar a pastores. Nombres como Trinity College o Christ's College delatan unas raíces cristianas muy hondas que se transmitirán por medio de la educación a los ciudadanos que en ellas se formen.

En este período se alimenta una tradición vigilante de éxito que ha logrado amagar la pujanza de otras visiones de lo público peor armadas para resistir el envite. Aunque falte mucho por hacer para restituir los vínculos entre este origen y la teoría política de nuestro tiempo, con este acercamiento creo que se puede palpar la vigencia de muchos de estos ingredientes.

Cualquier visión no vigilante de la política que no acepte el tropo de la vida como una guerra perpetua<sup>1113</sup> ni que el poder equivalga a dominación, y que se atreva a hablar de la fragilidad del ciudadano o de su tendencia irreversible a la omnipotencia, es observada en muchos ambientes como una salida ingenua, difícil de poner práctica e inútil para *lograr cambiar las cosas*.

En muchas universidades, el pensamiento dialéctico se ha acreditado como la única opción *científica* para estudiar el gobierno. Afortunadamente la teoría política del siglo

---

<sup>1113</sup> “[T]oda la vida de los mortales no es aquí sino una perpetua guerra”. Erasmo de ROTTERDAM, *Enquirdion o manual del caballero cristiano (Enchiridion militis christiani)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1998, p. 47. Agradezco a Jorge Loza-Balparda esta referencia.



veintiuno está recuperando otras visiones muy ricas y muy profundas que nos permiten comprender con más precisión y con más talento la hondura del ciudadano. Una nueva base muy prometedora desde la que recuperar cualidades muy democráticas y que pertenecen a la tradición occidental tanto como lo pueda hacer la tolerancia de John Locke (1632-1704) o la carta de derechos del hombre y del ciudadano.

Espero que este trabajo haya podido servir para restituir algunos vínculos con el pasado y sirva de invitación a otros investigadores a continuar esta labor tan necesaria.

## Bibliografía

- Pedro ABELARDO, *Sic et Non* (1120). Extracto del prólogo disponible en Medieval Sourcebook, Fordham University:  
<http://www.fordham.edu/halsall/source/1120abelard.asp> (9-8-12).
- John ADAMS, “Gabriel Harvey’s *Ciceronianus* and the Place of Peter Ramus’ *Dialecticae libri duo* in the Curriculum”: *Renaissance Quarterly*, vol. 43, n.º 3 (Autumn, 1990), pp. 551-569.
- Rodolphe AGRICOLA, *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, Choix de textes, introduction, édition, traduction et notes par Marc van der Poel, edición bilingüe en latín y en francés, Honoré Champion, Paris, 1997.
- Rodolphe AGRICOLA, “De l’invention dialectique (*De inventione dialectica*)”, en *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, Choix de textes, introduction, édition, traduction et notes par Marc van der Poel, edición bilingüe en latín y en francés, Honoré Champion, Paris, 1997.
- Rodolphe AGRICOLA, “Eloge de la philosophie et des arts (*In laudem philosophiae et reliquarum artium*)”, en *Ecrits sur la dialectique et l'humanisme*, Choix de textes, introduction, édition, traduction et notes par Marc van der Poel, edición bilingüe en latín y en francés, Honoré Champion, Paris, 1997.
- Rudolf AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres/Drei Bücher über die Inventio dialectica*, Auf der Grundlage der Edition von Alardus von Amsterdam (1539), Kritisch hrsg., übers. und kommentiert von Lothar Mundt, Niemeyer, Tübingen, 1992.
- Ángel ALCALÁ, “Servet: vida y muerte”, en Miguel SERVET, *Obras completas*, vol. 1, *Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003.
- , “Las obras completas de Servet”, en Miguel SERVET, *Obras completas*, vol. 1, *Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003.
- , “La formación de Servet y su enfrentamiento antitrinitario”, en Miguel SERVET, *Obras completas*, vol. II-1, *Primeros escritos teológicos*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.
- , “Sentido y forma de tres obras polémicas”, en Miguel SERVET, *Obras completas*, vol. 4, *Servet frente a Calvino, a Roma y al luteranismo*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005.
- Víctor ALONSO-ROCAFORT, *Una ciudadanía retórica y democrática: Salidas a la crisis de la teoría política*, Madrid, 2007, Tesis Doctoral leída en la UCM.
- , *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

- William AMES, *Conscience with the Power and Cases Thereof*, London, 1643.
- , *Technometry*, translated with Introduction and Commentary by Lee W. Gibbs, University of Pennsylvania Press, 1979.
- , *The Marrow of Theology*, translated from the Third Latin edition (1629) with an introduction by John D. Eusden, Baker Books, 1997.
- Hannah ARENDT, “Some Questions of Moral Philosophy”: *Social Research*, vol. 61, n.º 4 (1994), pp. 739-764.
- , *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
- , *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2006.
- , *Responsabilidad y Juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.
- ARISTÓTELES, “Tópicos”, en *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I, intr., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.
- , *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, segunda edición, 1982.
- , *Ética Nicomáquea*, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, RBA, Barcelona, 2007.
- , *Retórica*, intr., trad. y notas de Quintín Racionero, Editorial Gredos, Madrid, 1994.
- , *Retórica*, intr., trad. y notas de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 2005.
- Jean AYMON, *Actes Ecclésiastiques et Civils de Tous les Synodes Nationaux des Églises Réformées de France*, en deux volumes, Charles Delo, La Haye, 1710, tome 1.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.
- Philip BENEDICT, *Christ Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, Yale University Press, New Have, London, 2002.
- Henri BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- , *Memoria y vida*, Textos escogidos por Gilles Deleuze, trad. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2004.
- , *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico* (1940), Alianza, Madrid, 2008.
- Rafael BERNARDO GAVITO, “Reflexiones sobre *What is Political Philosophy?* de Leo Strauss”: *Foro Interno*, vol. 2 (2002), 115-132.

- Richard BERSTEIN, “La responsabilidad el juicio y mal”, en Richard BERSTEIN, Georges KATES y Margaret CANOVAN, *Hannah Arendt: El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001.
- Auguste BERNUS, “Pierre Ramus à Bâle, 1568-1569. Étude historique suivie d’une lettre inédite de Ramus”: *Bulletin Histoire et Littéraire de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* (Paris), 15 de octubre de 1890.
- Théodore de BÈZE, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, éd. par Th. Marzial, Imprimerie des Leleux, Lille, 1841, tome 1.
- Jean BODIN, *Los seis libros de la República* (1576), selección, estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985.
- André BOUVIER, *Henri Bullinger, réformateur et conseiller œcuménique: le successeur de Zwingli*, Slatkine Reprints, Genève, 1940.
- Gladys BRISON, “The emergence of the Social Sciences from Moral Philosophy”: *International Journal of Ethics*, vol. 42, n.º 3 (1932), pp. 304-323.
- , “The comparable interest of the old moral philosophy and the modern social sciences”: *Social Forces*, vol. 11, n.º 1 (1932), pp. 19-27.
- Nelly BRUYERE, *Méthode et dialectique dans l’oeuvre de La Ramée*, Renaissance et âge classique, Vrin, Paris, 1984.
- Jean CALVIN (Juan CALVINO), *Catéchisme, c’est à dire le formulaire d’instruire les enfants en la Chrestiente, faict en maniere de dialogue, ou le Ministre interroge, et l’enfant respond* (1553), Jules Guillaume Fick, Genève, 1853.
- , *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta*, Robert Estienne, 1559. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-2664> (5-8-12).
- , *Institution de la religion chrestienne, nouvellement mise en quatre livres*, Jean Martin, Genève, 1565. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-7076> (5-8-12).
- , *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), dos volúmenes, Visor Libros, Madrid, 2003.
- Cornelius CASTORIADIS, *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Cátedra, Madrid, Universitat de València, Valencia, 1999.
- Lewis CARROLL, *Alicia en el País de las Maravillas*, ed. de Manuel Garrido, trad. de Ramón Buckley, Cátedra, Madrid, undécima edición, 2010.
- Miguel de CERVANTES, *Segunda parte del Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha* (1615), edición de John Jay Allen, Cátedra, Madrid, 1987.

- Marco Tulio CICERÓN, “El orador a Marco Bruto”, en *Obras completas, tomo II, Diálogos del Orador*, trad. del latín por Marcelino Menéndez Pelayo, Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid, 1927. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/788/12.pdf> (18-8-12).
- , *La invención retórica*, intr., trad. y notas de Salvador Núñez, Gredos, Madrid, 1997.
- , *Sobre el orador*, intr., trad. y notas de José Javier Iso, Gredos, Madrid, 2002.
- Sandro CHIGNOLA, “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”: *Res publica*, n.º 11-12 (2003), pp. 27-67.
- Bernard COTTRET, *Calvino. La fuerza y la fragilidad*, Editorial Complutense, Madrid, 2002.
- Colette DEMAIZIERE, “Le cardinal de Lorraine Protecteur de Ramus”, en Yvonne BELLENGER (ed.), *Le mécénat et l'influence des Guises*, Champion, Paris, 1997.
- René DESCARTES, *Discurso del método*, traducción del francés y prólogo de Antonio Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Juan DORADO ROMERO, “La mónada psíquica y la omnipotencia del ciudadano: Cornelius Castoriadis”: *Revista de Estudios Políticos*, n.º 157 (2012), pp. 105-134.
- Eugène DUBARLE, *Histoire de l'Université de Paris*, Tome 2, Firmin Didot frères, Paris, 1884.
- Joseph J. ELLIS, *The New England Mind in Transition. Samuel Johnson of Connecticut, 1696-1772*, Yale University Press, New Haven and London, 1973.
- Leslie H. FARBER, “Despair and the Life of Suicide”, en *The Ways of the Will. Selected Essays*, Expanded edition, Basic Books, New York, 2000.
- , “O Death, where is thy Sting-a-Ling-a-Ling?”, en *The Ways of the Will*.
- , “Will and anxiety” (1964), en *The Ways of the Will*.
- Mordechai FEINGOLD, “English Ramism: A Reinterpretation”, en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co. AG, Basel, 2001.
- Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co AG, Basel, 2001.
- Dudley FENNER, *The Artes of Logike and Rethorike, plainlie set foorth in the English tounge, to be learned and practiced*, Middleburg, 1584.
- Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente”: *Foro Interno*, vol. 1 (2001).

Norman S. FIERING, "President Samuel Johnson and the Circle of Knowledge": *The William and Mary Quarterly*, vol. 28, n.º 2 (April, 1971), pp. 199-236.

———, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A discipline in transition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981.

———, "Appendix. A Note on the Problem of Will in the Twentieth Century", en *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*.

Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ, "Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente": *Foro Interno*, vol. 1 (2001), pp. 39-63.

Antoine FOUQUELIN, *La Rhétorique française de Antoine Fouquelin de Chauny en Vermandois a Tresillustre Princesse Marie Royne d'Escoce*, Paris, André Wechel, 1557.

Joseph S. FREEDMAN, "Philosophy instruction within the institutional framework of central European schools and universities during the Reformation Era", en Charles SCHMITT (ed.), *History of Universities*, vol. 5, Oxford University Press, 1985.

———, "Cicero in Sixteenth-and Seventeenth-Century Rhetoric Instruction": *Rhetorica*, vol. 4, n.º 3, Summer 1986.

———, "Aristotle and the content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)": *Proceedings of The American Philosophical Society*, vol. 137, n.º 2 (1993).

———, "The Diffusion of the Writing of Petrus Ramus in Central Europe, c. 1570-c. 1630": *Renaissance Quarterly*, vol. 46, n.º 1 (Spring, 1993), pp. 98-152.

———, "Melanchthon's opinion of Ramus and the utilization of their writings in Central Europe", en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co Ag Verlag, Basel, 2001.

Edgar Z. FRIEDENBERG, "The Ways of the Will, by Leslie H. Farber (Book Review)": *Commentary*, vol. 42, n.º 4 (1966).

Abraham FRAUNCE, *The Lawiers Logike, exemplifying the precepts of Logike, by the practice of the common Lawe*, imprinted by William How for Thomas Gubbin and T. Newman, London, 1558.

Lowell GALLAGHER, *Medusa's Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1991.

Eugenio GARIN, *La educación medieval en Europa 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987.

Yves de la GENIERE, *Ramus (La Ramée). Notice sur cette famille communiqué par le D. de la Genière de la Ramée en 1939*, Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme Français (Paris), Cote 4º 2543.

Raimond GEUSS, "Richard Rorty at Princeton": *Arion*, vol. 15, n.º 3 (Winter 2008), pp. 85-100. Disponible en: <http://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Geuss-on-Rorty.pdf> (21-7-12).

- Lee W. GIBBS, "Introduction", en William AMES, *Technometry*, translated with Introduction and Commentary by Lee W. Gibbs, University of Pennsylvania Press, 1979.
- Neal W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, Columbia University Press, New York, 1960.
- Clément GODBARGE, "Brunetto Latini y la reconstrucción del *ethos* republicano": *Foro Interno*, vol. 5 (2005), pp. 85-111.
- Francisco Javier B. GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, "Vida de Miguel Servet", <http://michelservetrecherche.com/vida.html> (29-12-11).
- Alex GORDON, "De Quintilien à Ramus: la perte du contexte rhétorique", en Kees MEERHOFF y Jean-Claude MOISAN (comp.), *Autour de Ramus: Texte, Théorie, Commentaire*, Nuit Blanche, Québec, 1997, pp. 175-194.
- Edward GRANT, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Ernesto GRASSI, *Vico y el humanismo: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Rubí (Barcelona), 1999.
- Andreu GRAU I ARAU, *Les font classiques i medievals en la dialectica de Petrus Ramus (1515-1572)*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1998.
- Frank Pierrepont GRAVES, *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, New York, Macmillan, 1912, reprint, Kessinger Publishing.
- Lawrence D. GREEN, "Aristotle's Rhetoric made methodical", en Kees MEERHOFF y Jean-Claude MOISAN (comp.), *Autour de Ramus: Texte, Théorie, Commentaire*, Nuit Blanche, Québec, 1997, pp. 135-173.
- Robert A. GREENE, "Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance": *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, n.º 2 (1991), pp. 195-219.
- Anna HADDOW, *Political science in American colleges and universities, 1636-1900*, Octagon Books, New York, 1969.
- Gabriel HARVEY, *Rhetor, or a Two-Day Speech on Nature, Art, & Practice in the study of Rhetoric*, (Henry Bynneman, London, 1557), trans. by Mark Reynolds, 2001. Disponible en: <http://comp.uark.edu/~mreynold/rhetengn.html> (30-6-12).
- Gabriel HARVEY, *Ciceronianus*, with an Introduction and Notes by Harold S. Wilson, and an English Translation by Clarence A. Forbes, *Studies in the Humanities*, n.º 4, University of Nebraska, 1945.
- Judith Rice HENDERSON, "Must a Good Orator Be a Good Man? Ramus in the Ciceronian Controversy", en Peter L. OESTERREICH y Thomas O. SLOANE (ed.), *Rhetorica movet. Studies in Historical and Modern Rhetoric in honour of Heinrich F. Plett*, Brill, Leiden, Boston, 1999, pp. 43-56.

- Jos M. M. HERMANS, “Agricola and his books, with some remarks on the scriptorium of Selwerd”, en F. AKKERMAN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, pp. 123-135.
- Thomas HOBBS, “Briefe of the Art of Rhetorique” (1637), en *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, ed. with an intr. and critical apparatus by John Harwood, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1986.
- , *Leviathan* (1651), ed. de Richard Tuck, Revised Student Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Reijer HOOYKAAS, *Humanisme, Science et Réforme, Pierre de la Ramée (1515-1572)*, Brill, Leiden, 1958.
- , “Pierre de la Ramée et l’empirisme scientifique au XVIe siècle”: *La science au seizième siècle. Colloque international de Royaumont, 1-4 juillet 1957*, Hermann, Paris, 1960.
- Douglas HORTON, *William Ames by Matthew Nethenus, Hugo Visscher y Karl Reuter*, Harvard Divinity School, Cambridge, 1965.
- Howard HOTSON, *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543-1630* (Oxford-Warburg Studies), Oxford University Press, Oxford, New York, 2007.
- Willbour Samuel HOWELL, “Ramus and English Rhetoric: 1547-1681”: *Quarterly of Journal of Speech*, vol. 37 (1951).
- Wilbur Samuel HOWELL, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1800*, Thoemmes Press, Bristol, 1999.
- William JAMES, *The gospel of relaxation*. Disponible en: <http://www.des.emory.edu/mfp/jgospel.html> (6-2-09).
- Samuel JOHNSON, “Technologia sive Technometria” (1714), en *His Career and Writings*, vol. II, edited by Herbert and Carol Schneider with a Foreword by Nicholas Murray Butler, Columbia University Press, New York, 1929.
- Stephanus JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra Tyrannos: del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*, estudio preliminar Benigno Pendás, trad. Piedad García-Escudero, Tecnos, Madrid, 2008.
- George A. KENNEDY, *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular desde la Antigüedad hasta nuestros días*, traducción de la segunda edición, revisada y aumentada, trad. de Patricia Garrido y Victoria Pineda, revisión de Luisa López Grigera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2003.
- Eckhard KEBLER, “Renaissance Humanism: the Rhetorical Turn”, Paper given at the Annual Meeting of the Renaissance Society of America, Toronto, 27-29 March 2003. Disponible en:



<http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Kessler/Toronto2003.htm> (13-8-12).

Robert KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance Theory, 1564-1572*, Droz, Genève, 1967.

Kenneth E. KIRK, *Conscience and its problems. An introduction to casuistry* (1927), Longmans, Green and Co., London, New York, 1948.

Melanie KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia” (1959), en *Envidia y gratitud*, Aguilar, Buenos Aires, 2008.

Pedro LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (1958), Anthropos, Barcelona, 2005.

Andrew LANG, *John Knox and the Reformation*, Longman and Co., 1905, kindle edition.

Gotthold Ephraim LESSING, *La educación del género humano*, traducción, prólogo y notas de Emilio Estiu, colección La Aljaba, Azul, Barcelona, 2008.

Brunetto LATINI, *Li Livres dou Tresor*, Édition critique par Francis J. Carmody, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1948.

Edmund LEITES “Casuistry and character”, en Edmund LEITES (ed.), *Conscience and Casuistry in Early modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

John LOCKE, *La conducta del entendimiento y otro ensayos póstumos*, ed. bilingüe en inglés y en castellano, trad., intr. y notas de Ángel M. Lorenzo Rodríguez, Anthropos, Barcelona, 1992.

Jorge LOZA-BALPARDA, “Serie Dorada: *El ultimo puritano*”: *Foro Interno*, vol. 11 (2011), pp. 151-170.

Martín LUTERO, “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano (1520)”, en *Obras de Martín Lutero*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

Roland MACILMAINE, *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, London, Thomas Vautrouiller, 1574, edited by Catherine M. Dunn, San Fernando Valley State College, Renaissance Editions, Northridge, California, 1969.

Peter MACK, *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, E. J. Brill, Leiden, New York, 1993.

Michel MAGNIEN, “D’une mort l’autre 1536-1572. La rhétorique reconsidérée”, en Marc FUMAROLI (dir. y comp.), *Histoire de la Rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, pp. 311-409.

Rosalind K. MARSHALL, *John Knox*, Birlinn, Edimburgh, 2008.

- Donald K. MCKIM, *Ramism in William Perkins' Theology*, Peter Lang, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, 1987.
- James Richard McNALLY, "Dux illa directrixque artium: Rudolph Agricola's Dialectical System": *The Quarterly Journal of Speech*, vol. 52, n.º 4 (December 1966), pp. 337-347.
- , "Rudolph Agricola's *De Inventione Dialectica Libri Tres*: A Translation Of Selected Chapters": *Speech Monographs*, vol. XXXIV, n.º 4 (November, 1967), pp. 393-422.
- Moisés MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, obra en tres partes, traducción y edición de Shlomo Pines, con un ensayo introductorio de Leo Strauss, dos volúmenes, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Christopher MARLOWE, "Massacre at Paris" (1593), en *The Complete Works of Christopher Marlowe*, second edition, edited by Fredson Bowers, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 2008, vol. I.
- Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid, 1980.
- Alfonso MARTÍN JIMÉNEZ, "Ramus et l'université espagnole", en Kees MEERHOFF et Michel MAGNIEN (dirs. y comps.), *Ramus et l'Université*, collection "Cahiers V.-L. Saulnier", nº 21, éditions Rue d'Ulm, Paris, 2004, pp. 131-153.
- , "La persecución inquisitorial del ramismo en la España de la segunda mitad del siglo XVI", en *Autour de Ramus: Le combat*, Études réunies et présentées par Kees Meerhoff et Jean-Claude Moisan avec la collaboration de Michel Magnien, Honoré Champion, Paris, 2005, pp. 449-476.
- Marta MARTÍNEZ-PARDO, "Introducción a la formación del ciudadano a través de la obra de Giambattista Vico", ponencia presentada en el XXII *World Congress of Political Science*, Madrid, 7-12 de Julio 2012.
- Tadataka MARUYAMA, *The Ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church*, Droz, Genève, 1978.
- Kees MEERHOFF, *Rhétorique et poétique au XVI<sup>e</sup> siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, E. J. Brill, Leiden, 1986
- , "Agricola et Ramus-Dialectique et Rhétorique", en F. AKKERMAN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, pp. 270-280.
- , "The Beauty and the beast: Nature, Logic and Literature in Ramus", en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co Ag Verlag, Basel, 2001, pp. 200-214.
- Kees MEERHOFF y Jean-Claude MOISAN (comp.), *Autour de Ramus: Le combat*, Honoré Champion, Paris, 2005.

- Peter Alexander MEYERS, "Method and Civic Education": *Humanitas*, vol. XVI, n.º 2 (2003).
- Perry MILLER, *The New England Mind. The seventeenth century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983.
- Miguel de MOLINOS, *Guía espiritual*, edición preparada por Santiago González Noriega, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Jena MORELY, *Traicté de la discipline & police chrétienne*, Ian de Tournes, Lyon, 1562.
- Samuel Eliot MORISON, *The Founding of Harvard College* (1935), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995.
- F. MULLER, "Le *De inventione dialectica* d'Agricola dans la Tradition Rhétorique d'Aristote à Port-Royal", en F. AKKERMAN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988, pp. 281-292.
- Kenneth B. MURDOCK, "Puritan Preachers and Prose Writers", en Arthur Hobson QUINN (ed.), *The Literature of the American People: An Historical and Critical Survey*, Appleton-Century-Crofts, NY, 1951.
- Nicolas de NANCEL, "Nicolaus Nancelius, *Petri Rami Vita*, edited with an English translation", ed. and trans. by Peter Sharratt: *Humanistica Lovaniensia*, vol. 24 (1975), pp. 161-277.
- Matthew NETHENUS, "Introductory Preface in which the story of the life of Master Ames is briefly narrated and the excellence and usefulness of his writings shown", John Jansson, Amsterdam, 1668, translated from Latin into English by Douglas Horton, en Douglas HORTON, *William Ames by Matthew Nethenus, Hugo Visscher y Karl Reuter*, Harvard Divinity School, Cambridge, 1965.
- Louis Israel NEWMAN, "Michael Servetus, the antitrinitarian Judaizer", en *Jewish Influence upon Christian Reform Movements* (1925), Amm Press, New York, 1966.
- Martha C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo, Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Guido OLDRINI, *La disputa del metodo nel rinascimento: Indagini su Ramo y sul Ramismo*, Le Lettere, Firenze, 1997.
- Gunnar OLSSON, *Abysmal, A Critique of Cartographic Reason*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2007.
- Walter J. ONG, "Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric in English": *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, I, Part III (1951).
- , "Fouquelin's French Rhetoric and the Ramist Vernacular Tradition": *Studies in Philology*, vol. 51 (1954).

- , “Ramist Classroom Procedure and the Nature of Reality”: *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 1, n.º 1, *The English Renaissance* (Winter, 1961).
- , *Oralidad y Escritura, Tecnologías de la palabra* (1982). Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- , *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason* (1958), with a new foreword by Adrian Johns, University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Steven OZMENT, *The age of Reform, 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven, London, 1980.
- Erwin PANOFSKY, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, presentación de Francisco Calvo Serraller, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La Piqueta, Barcelona, 1986.
- PLATÓN, *Diálogos, IV, La república*, intr., trad. y notas por Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1992.
- José Eduardo PÉREZ VALERA, *Una nueva lectura del Quijote*, Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Religiosas, México, 1994.
- William PERKINS, *The Arte of Prophecyng*, trans. by Thomas Tuke, Felix Kyngston, London, 1607.
- , *A direction for the government of the Tongue*, London, John Legate, 1611.
- , *The Whole Treatise of Cases of Conscience*, London, 1651.
- , *His Pioneer Works on Casuistry: “A Discourse of Conscience” and “The Whole Treatise of Cases of Conscience”*, edited with an Introduction by Thomas F. Merrill, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1966.
- Santiago PETSCHEN, “El fundamentalismo protestante”, en Carlos CORRAL SALVADOR (ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, pp. 81-88.
- J. PRINS, “The Influence of Agricola and Melanchthon on Hobbes’ Early Philosophy of Science”, en F. AKKERMAN y A. J. VANDERJAGT (eds.), *Rodolphus Agricola Phrisius (1444-1485), Proceedings of the International Conference at the University of Groningen, 28-30 October 1985*, E. J. Brill, Leiden, 1988.
- Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, edición bilingüe en latín y español, doce libros, cinco volúmenes, trad. de Alfonso Ortega Carmona, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1999.

John QUICK, *Synodicon in Gallia Reformata, or, the Acts, Decisions, Decrees, and Canons of those famous National Councils of the Reformed Churches in France*, in two volumes, printed for T. Parkhurst and J. Robinson, London, 1692.

Petrus RAMUS, *Institutionum dialecticarum libri tres, ad Carolum Lotharingum Cardinalem, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Lugduni (Lyon), Apud Gulielmum Rouillium, 1553.

———, *Harangue de Pierre de la Ramée touchant ce qu'ont faict les deputez de l'Uniuersité de Paris envers le Roy*, André Wechel, Paris, 1557.

———, *Advertisements sur la Reformation de l'Vniuersité de Paris, au Roy*, André Wechel, Paris, 1562.

———, *La Remonstrance de Pierre de La Ramée faite au Conseil privé en la chambre du Roy au Louvre le 18 de Janvier 1567 touchant la profession Royale en Mathématique*, Paris, André Wechel, 1567.

———, *Commentariorum de Religione Christiana, Libri quatuor*, Frankfurt am Main, André Wechel, 1576.

———, *Aristotelicae Animadversiones* (Iacobus Bogardus, Paris, 1543), en *Dialecticae institutiones. Aristotelicae animadversiones*, intr. de Wilhelm Risse, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964.

———, “Petri Rami eloquentiae & philosophiae professoris Regii ad Carolum Lotharingum Cardinalem Oratio”, en Petrus RAMUS, Audomarus TALAEUS, *Collectaneae, Praefationes, Epistolae, Orationes*, with and introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969.

———, “Oratio de studiis philosophiae et eloquentiae conjungendis, Lutetiae habita anno 1546”, en Petrus RAMUS, Audomarus TALAEUS, *Collectaneae, Praefationes, Epistolae, Orationes*, with an Introduction by Walter J. Ong, Georg Olms, Hildesheim, 1969.

———, “Scholae Dialecticae”, en *Scholae in Liberales Artes* (1569), with an introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970.

———, “Praefatio”, en *Scholae in Liberales Artes* (1569), with an introduction by Walter J. Ong, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970.

———, “That there is But One Method of Establishing a Science” (*Quod sit unica doctrinae instituendae methodus*, 1557), trad. de Eugene J. Barber y Leonard A. Kennedy, en Leonard A. KENNEDY (ed.), *Renaissance Philosophy: New Translations*, Mouton, The Hague, Paris, 1973.

———, *Arguments in Rhetoric Against Quintilian*, Translation and Text of Peter Ramus's *Rhetoricae Distinctiones in Quintilianum*, translation by Carole Newlands, introduction by James J. Murphy, edición bilingüe en inglés y en latín, Northern Illinois University Press, Dekalb, Illinois, 1986.

- , *Peter Ramus's Attack on Cicero*, Text and Translation of Ramus's *Brutinae Quaestiones*, edited with an Introduction by James J. Murphy, translation by Carole Newlands, edición bilingüe en latín y en inglés, Hermagoras Press, Davis, CA, 1992.
- , *Dialectique* (1555), Texte modernisé par Nelly Bruyère, Vrin, Paris, 1996.
- Hastings RASHDALL, *The Universities of Europe on the Middle Ages*, a new edition in three volumes, ed. by F. M. Powicke and A. B. Emden, vol. I, *Salerno-Bologna-Paris*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
- John RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- , *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1995.
- , “On my Religion” (1997), en *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith, with On my Religion*, edited by Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge, London, 2009.
- Steven J. REID, “Andrew Melville and Scottish Ramism: A Re-interpretation”, en Steven J. REID y Emma Annette WILSON (eds.), *Ramus, Pedagogy, and the Liberal Arts: Ramism in Britain and the Wider World*, Ashgate, 2011.
- , *Education in Post-Reformation Scotland: Andrew Melville and the University of St Andrews, 1560-1606*, PhD Thesis. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10023/849>.
- Alexander RICHARDSON, “Rhetorical Notes”, en *The Logicians School-Master*, London, 1657.
- José Antonio RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- Alicia RODRÍGUEZ SERÓN, “El inconsciente, una confrontación entre Bergson y Freud”: *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. I (1996).
- Javier ROIZ, *Ciencia Política, hoy*, Barcelona, Teide, 1982.
- , *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992.
- , *El gen democrático*, Trotta, Madrid, 1996.
- , *La recuperación del buen juicio. Teoría Política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003.
- , *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.
- Richard RORTY, “Método, ciencia y esperanza social”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1982.

- , “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, en Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND and Quentin SKINNER (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, 1984, pp. 49-75.
- Wolfgang ROTHER, “Ramus and Ramism in Switzerland”, en Mordechai FEINGOLD, Joseph S. FREEDMAN y Wolfgang ROTHER (eds.), *The influence of Peter Ramus*, Schwabe & Co AG, Basel, 2001, pp. 9-87.
- Erasmus de ROTTERDAM, *Enquiridion o manual del caballero cristiano (Enchiridion militis christiani)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1998.
- Francisco SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur (Que nada se sabe)*, edición bilingüe, edición y traducción de S. Rabade, J. M. Artola y M. F. Pérez, CSIC, Madrid, 1984.
- Paul R. SCHAEFER, “The Arte of Prophesying by William Perkins (1558-1602)”, en Kelly M. KAPIC y Randall C. GLEASON (eds.), *The Devoted Life: An Invitation to the Puritan Classics*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004.
- Miguel SERVET, *Obras completas*, introducción, edición y notas de Ángel Alcalá, seis volúmenes, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003-2006.
- , “Sentencia de muerte contra Servet (27 de octubre de 1553)”, en *Obras Completas*, vol. 1, *Vida, Muerte y Obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, 2003.
- , “Respuesta de Servet a Ecolampadio”, en *Obras Completas*, vol. 1, *Vida, Muerte y Obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*, 2003.
- , “De los errores acerca de la Trinidad” (1523), intr., trad. y notas de Ana Gómez Rabal, con la colaboración de Ángel Alcalá, en *Obras completas*, vol. II-1, *Primeros escritos teológicos*, 2004.
- , “Cinco libros de declaración sobre Jesús el Cristo hijo de Dios”, en *Obras completas*, vol. II-1.
- , “Treinta cartas a Calvino”, en *Obras Completas*, vol. 4, *Servet frente a Calvino, a Roma y al luteranismo*, 2005.
- , “Apología contra Melancton”, en *Obras Completas*, vol. 4, *Servet frente a Calvino, a Roma y al luteranismo*, 2005.
- , “Restitución del cristianismo” (1553), trad. de Luis Betés y Ángel Alcalá, en *Obras completas*, vols. 5 y 6, 2006.
- William SHAKESPEARE, *Hamlet*, edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer, Cátedra, Madrid, 2005.
- Peter SHARRAT, “The present state of studies on Ramus”: *Studi Francesi*, vol. 47-48 (1972), pp. 201-213.

———, “Peter Ramus and the Reform of the University: the divorce of Philosophy and Eloquence?” en Peter Sharrat (ed), *French Renaissance Studies, 1540-79, Humanism and Encyclopedia*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

———, “Recent work of Peter Ramus”, *Rhetorica*, vol. 5, n.º1 (1987), pp. 1-58, pp. 1-58.

———, “Ramus 2000”: *Rhetorica*, vol. 18, n.º4 (2000), p. 399-455.

David SIMPSON, *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory*, The University of Chicago Press, London, 1993.

James Veazie SKALNIK, *Ramus and Reform. University and Church at the End of the Renaissance*, Truman State University Press, Kirksville, Missouri, 2002.

Quentin SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Keith L. SPRUNGER, *The learned doctor William Ames; Dutch backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana, University of Illinois Press, 1972.

Leo STRAUSS, “Athenas y Jerusalén: Algunas reflexiones preliminares”, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos*, Valencia, Editions Alfons el Magnanim, 1996.

———, *What is Political Philosophy?* (1959), The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

———, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1988.

Christoph STROHM, “Theology and Zeitgeist: The triumph of the Method of Peter Ramus at the Beginning of the Modern Age”, en Kees MEERHOFF, Jean-Claude MOISAN, Michel MAGNIEN (eds.), *Autour de Ramus: Le combat*, Honore Champion, Paris, 2005.

*The First Book Of Discipline* (1560), Presbyterian Heritage Publications, 1993. Disponible en: [http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod\\_ch03.htm](http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod_ch03.htm) (6-6-12).

*The Second Book of Discipline* (1578), Presbyterian Heritage Publications, 1993. Disponible en: [http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod\\_ch04.htm](http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/bod_ch04.htm) (20-5-12).

Antonio TOVAR, “El verdadero fin de la utopía platónica”: *Estudios Clásicos*, n.º 2 (marzo 1951).



- Cipriano de VALERA, “A todos los fieles de la nación española”, en Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera (1597), reeditada por Luis Usoz y Río (1858), actualizada por la Fundación Editorial de Literatura Reformada (1967), Visor Libros, Madrid, 2003, 2 vols., vol. 1.º
- Lorenzo VALLA, “Proemios y peroración para “Las disputas dialécticas”, en *Oraciones y prefacios (por una renovación de los métodos de estudio)*, Introducciones, textos y notas a cargo de Francesco Adorno, Universidad de Chile, s/f.
- Giambattista VICO, *Ciencia Nueva*, trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 2006.
- Jan VAN VLIET, *William Ames: Marrow of the Theology and piety of the reformed tradition*, Ph. D. Dissertation, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., 2002.
- , “The Moral Theology of William Ames A Look at the Structure and Thought behind William Ames”. Disponible en: <http://www.apuritansmind.com/William%20Ames/VlietMoralTheologyAmes.htm> (20-6-09).
- , “Gambling on Faith: a Holistic Examination of Blaise Pascal's Wager”, *Westminster Theological Journal*, vol. 62 (2000).
- Charles WADDINGTON, *Ramus (Pierre de la Ramée): sa vie, ses écrits et ses opinions*, Charles Meyrueis et Compagnie, Paris, 1855.
- Michael WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, trad. de Silvia Villegas, Katz, Madrid, 2008.
- John O. WARD, “Magic and Rhetoric From Antiquity to the Renaissance: Some Ruminations”: *Rhetorica*, vol. VI, n.º 1 (Winter 1988).
- Max WEBER, *El político y el científico*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2003.
- , *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo*, trad., nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2006.
- Roslyn WEISS, “Four Parables about *Pesbat* as Parable”: *CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly*, n.º 4 (Fall 2008).
- Stephen K. WHITE, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.
- Sheldon S. WOLIN, “Political Theory as a Vocation”: *The American Political Science Review*, vol. 63, n.º 4 (Dec., 1969).
- , “La teoría política como vocación” (1969), trad. Jorge Loza-Balparda: *Foro Interno*, vol. 11 (2011).
- , “Theoria: The Theoretical Journey”, en *Tocqueville between two worlds*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2002.

———, "Democracy, Difference, and Re-Cognition": *Political Theory*, vol. 21, n.º 3 (1993), pp. 464-483.

———, *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1960.

———, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, traducción de Javier Roiz y Víctor Alonso, Foro Interno, Madrid, 2005.

FRANCES A. YATES, *El arte de la memoria* (1966), traducción de Ignacio Gómez de Liaño, Siruela, Madrid, 2005.



## Índice analítico

- Aarón, 208, 209, 209n.  
 Abadía de Saint-Germain-des-Près, 45, 45n.  
 Abelardo, Pedro, 26-28, 34, 35, 35n.  
 Acontius, Jacob, 159n.  
 Actividad mental, 201, 216, 356, 356n.  
 Adán, 221n, 236n, 333n.  
 Afectos, 98, 103-107, 103n, 118, 119n, 200, 204, 251, 258, 326, 326n, 348.  
 Agricola, Rudolph (Roelof Huisman), 26, 52, 91-107, 91n-106n, 108n, 109, 109n, 121, 121n, 131, 141n, 143n, 148, 170n, 365, 365n.  
 Alberti, Leon Battista, 175n.  
 Alcaraz, Pedro Ruiz de, 251, 253, 253n, 254.  
 Alemania, 41, 41n, 43, 46, 50, 55n, 56, 127n, 247, 248, 248n, 299, 325n, 390.  
 Alfonso, Pedro, 224, 224n.  
 Alicia (de *Alicia en el país de las Maravillas*), 151, 151n.  
 Alonso-Rocafort, Víctor, 151n, 386n.  
 Alsted, Johann Heinrich (Alstedius), 153n.  
 Alumbrados, 15, 247, 250, 250n, 251, 253, 253n, 254-256, 254n-256n, 258, 259, 259n, 260n, 262, 263, 263n, 265, 265n.  
 Ambrosio, 213.  
*Ancilla theologiae*, la filosofía como, 29, 29n, 31.  
 Apeles, 111n, 112n.  
 Aquino, Tommaso d', 31, 35, 37, 38, 54n, 116n, 121n, 198, 208n, 259, 260n, 341, 342n, 346n, 373.  
 Arama, Isaac, 223.  
 Arendt, Hannah, 193, 193n, 201n, 207n, 217n, 221n, 235n, 245, 267, 268, 275, 278, 279, 279n, 286n, 289, 320, 329, 343.  
 Arias Montano, Benito, 42n.  
 Aristóteles, 19n, 21n, 22n, 24, 27, 29, 30, 30n, 34n, 35, 36, 45, 56, 58, 59, 92, 93n, 94n, 95, 96-102, 96n, 100n, 101n, 103n, 112n, 114n, 124n, 126-128, 127n, 130, 131n, 135, 135n, 138, 146, 146n, 147n, 150, 153, 169n-172n, 173, 174, 174n, 214, 269, 270, 273, 279, 307, 307n, 310, 312, 312n, 316, 316n, 327n, 333n, 342n, 373, 384, 385.  
*Ars fallendi*, la retórica como, 130, 385.  
 Atanasio, 213.  
 Atenas, 29, 29n, 39.  
 Atlántico, 316n, 324.  
 Augsburg, 55, 247.  
 Autonomía del *self*, 119, 167.  
 Autoridad, 27, 33, 49n, 50n, 54n, 58, 62, 69n, 72-75, 75n, 112, 112n, 113n, 137n, 167, 167n, 174n, 186, 190, 191, 198, 200, 207, 278n, 297n, 301, 324, 325, 340, 348, 380, 381, 384, 385, 389.  
 Azor, Juan, 330n.  
 Bacon, Francis, 11, 41n, 42.  
 Baflo, 91.  
 Banosius (Banos), Théophile, 44, 57n.  
 Barbarie de la reflexión, 134.  
 Basilea, 51-55, 53n, 177n, 248, 304, 390.  
 Basilio el Magno, 213.  
 Baynes, Paul, 287n.  
 Beda el Venerable, 29.  
 Bergson, Henri, 147n, 149n, 154, 193n, 243n, 359n, 389n.  
 Berna, 55, 55n.  
 Bèze, Théodore de, 24, 50n, 54-59, 59n, 61, 63-65, 65n, 66n, 69, 309, 309n, 310, 379.  
 Biel, Gabriel, 31.  
 Bodin, Jean, 116, 117, 117n, 118n, 316.  
 Boecio (Anicius Manlius Severinus Boethius), 29, 29n, 92, 101, 101n.  
 Bourbon, Charles de, 19, 25.  
 Bruyère, Nelly, 111n.  
 Bullinger, Heinrich, 51, 53, 56-58, 58n, 63, 64.  
 Burgos, Pablo de, 224, 224n.  
 Calvino, Juan (Jean Calvin), 26, 38, 43, 50, 51, 53, 55, 65, 67-70, 72-75, 73n, 76n, 77, 80, 81, 83, 84, 86-90, 86n, 177-181, 184, 185, 188-203, 199n, 201n, 205, 206, 207n, 208-213, 212n, 215, 215n, 216, 226, 239, 242, 249, 264,

- 266, 273, 277, 287n, 288, 309n, 324n, 372n, 383, 389n.
- Cano, Melchor, 254.
- Canterbury, Anselmo de, 28.
- Capella, Martianus, 29.
- Carlos IX, rey de Francia, 43.
- Carlos V, rey de España, 246.
- Cassiodorus, 29.
- Castellio, Sebastián, 50, 50n, 78n.
- Cavendish, Sir William, 130.
- Censura, 203, 338.
- Certidumbre, 95, 96, 102, 161, 170n, 185, 186n, 187, 194, 238, 239, 289n, 303n, 351n, 382, 385.
- Champeaux, Guillaume de, 27, 28n.
- Charles le Téméraire, 17.
- Charpentier, Honoré, 19.
- Charpentier, Jeanne, 18.
- Chimhi o Kimchi, David, 223.
- Christ's College, 286, 293, 294, 323, 324, 370, 391.
- Cibernetes, 117n.
- Cicerón, Marco Tulio, 18, 30n, 52, 59, 92, 99, 99n, 100n, 101n, 105n, 106n, 110n, 116n, 121, 121n, 128, 130, 130n, 132n, 134n, 136n, 138, 139n, 141, 150, 173, 278n, 293n, 310, 312n, 316, 342n, 364-367, 367n, 369.
- Cipriano, 29n, 227n.
- Cirilo de Alejandría, 213, 227n.
- Civitas, 118n.
- Claudio (de *Hamlet*), 232, 346.
- Clemente de Alejandría, 29n, 227n.
- Coccius, Ulrich, 52.
- Collège de l'Ave Maria, 36.
- Collège de la Marche, 26.
- Collège de le Mans, 36.
- Collège de Navarre, 19, 20n, 21n, 25, 47.
- Collège de Presles, 23, 36, 38, 46, 55, 130, 297.
- Collège de Sainte-Barbe, 25, 26.
- Collège Montaigu, 26, 38.
- Collège Royal (Collège de France), 20, 27, 41, 45, 47, 55, 126n, 129, 307, 307n.
- Colloque de Poissy, 46, 48, 48n.
- Commonwealth, 117n.
- Compañía de pastores, 59n, 60, 61.
- Conciencia, 73, 81, 82, 82n, 158, 196, 231, 267, 286, 319-322, 321n, 330n, 341, 341n, 342, 342n, 343, 343n, 344, 346, 347, 352, 354, 354n, 355n, 356n, 357, 358n, 359, 359n, 360, 360n, 369, 375, 388.
- Condé, Príncipe de (Luis), 43n
- Conducta, 60, 70, 77n, 211, 367n, 370n, 376, 382, 388.
- Congregacionismo, 59.
- Consejo (de la ciudad), 59n, 60, 61, 66, 66n, 69, 304, 309.
- Consistorio, 59, 60, 60n, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 66n, 67, 78n.
- Contingencia, 117, 127, 129, 140, 142, 153, 169, 200, 207, 275, 347, 382.
- Corán, 214, 214n, 256, 256n.
- Cotton, John, 287n.
- Credulidad, 49n, 134.
- Cromwell, Oliver, 387.
- Cruz, Isabel de la, 250, 253, 255, 262, 263n.
- Cruzadas, 35.
- Crypsticis methodi, 130n, 132.
- Cueva de Montesinos, 389n.
- Cuts, 17, 18, 19, 20, 324n.
- Damasceno, Juan, 29n, 213.
- Delectare*, 103n, 104n, 106.
- Descartes, René, 11, 33, 41n, 42, 135, 135n, 155, 155n, 156, 157, 161, 161n, 162, 162n, 163n, 165n, 166n, 167n, 175n, 183n, 239, 254n, 304, 304n, 321, 355n, 375n, 376.
- Desgobierno, 276.
- Desvalimiento, 196.
- Dexamiento, 250, 254, 255, 259-262.
- Dialéctica, 11-13, 17, 21, 26, 35, 35n, 36, 37n, 38, 41, 47, 49, 50n, 52, 53, 91-100, 94n, 102, 102n, 103, 103n, 104, 108n, 109, 109n, 111, 111n, 113, 115, 115n, 118-120, 120n, 121, 123-127, 123n, 124n, 129-132, 129n, 131, 131n, 132, 134, 136-143, 136n, 137n, 138n, 139n, 143n, 145, 147, 148, 150, 151, 163n, 164, 164n, 167, 168, 170n, 193, 203, 239, 262, 282, 282n, 296n, 307, 308n, 310-312, 316, 326, 334, 341-343, 349, 365, 366, 366n, 371, 379, 383-386.
- Discernimiento, 173, 343, 344.
- Disciplina, 59, 59n, 60, 62-71, 66n, 68n, 73-75, 76n, 78n, 81, 138, 150, 151, 162n, 165, 197, 259, 299, 300, 300n, 301, 303, 326, 340, 387, 388, 389.

- Disputa, 29n, 32-34, 34n, 35n, 42, 43, 51, 51n, 54, 54n, 59, 64, 69n, 72, 96, 98, 98n, 100, 126, 126n, 136, 136n, 138n, 139n, 152n, 175, 192, 245n, 273, 294, 297n, 312n, 314, 315, 316, 331n, 355n, 373, 378, 383, 384, 385
- Docere*, 102n, 104n, 106, 159n.
- Dominicos, orden de, 35, 54n.
- Don Quijote de la Mancha, 160, 160n, 256, 257, 258, 258n, 328, 389n
- Dorado Romero, Juan, 151n, 377n, 387n.
- Dowden, Edward, 375n.
- Duns Escoto, Juan, 37, 121n, 213.
- Duración (*durée*), 147n, 153, 162n.
- Eaton, Nathaniel, 323n, 324.
- Edicto de expulsión, 253.
- Elocutio, 102, 351.
- Encantamiento, 87, 123, 134.
- Enrique II, rey de Francia, 20, 25, 37.
- Enrique IV, rey de Francia, 63.
- Entendimiento, 79, 87, 89, 98, 181, 186, 188, 189, 195, 209n, 262, 291n, 326, 326n, 327n, 329n, 341, 341n, 344, 345, 356, 358n, 361n-364n.
- Entimema, 101, 101n, 102.
- Escenario corpóreo de la vida, 269, 380.
- Escocia, 276, 295-298, 306, 310n, 313, 316, 390.
- Escolástica, 25n, 27, 28n, 39, 42, 50n, 54n, 92, 98, 103n, 109, 120, 121, 121n, 135, 136n, 140, 140n, 170n, 199n, 213, 216, 224, 230, 242, 310, 327, 334, 356n, 360n, 373, 383-385.
- Estados Unidos de América, 15, 324, 379, 382, 383n.
- Estrasburgo, 52, 53, 248.
- Ethos*, 98, 187n, 328.
- Eupraxia, 327, 327n, 334.
- Evidentia* retórica (*enargeia*), 97, 107.
- Ezra, Abraham ben Meir ben (Aben Ezra), 223, 223n.
- Fage, Robert, 282n.
- Fantasia, 107, 162n, 194, 205, 209, 211, 218, 240, 243, 245, 251, 258, 307n, 345n, 356, 356n, 385.
- Farber, Leslie H., 202n, 357n, 360n.
- Federico III, el príncipe elector del Palatinado, 52.
- Felipe II, rey de España, 306.
- Fenner, Dudley, 131n, 282n.
- Fernández-Llebrez, Fernando, 276n.
- Ferrara, 51, 92.
- Fiering, Norman, 342, 346n, 352n, 356n, 357, 357n, 360n, 363n.
- Filliucius, Vicent, 330n.
- Filón de Alejandría, 29n, 214.
- Foro conscientiae*, 329, 346, 346n.
- Fortuna, 78, 120, 159n, 163, 276, 366n.
- Fouquelin, Antoine, 296, 296n.
- Fox, John, 389.
- Francfort, 43n, 51, 55, 304, 311n.
- Francia, 17, 41n, 42, 43, 52, 55, 60-63, 60n, 67, 68n, 128, 177n, 178, 216, 223n, 298, 298n, 299, 301n, 308n, 324, 325n, 390.
- Francisco I, rey de Francia, 20, 27, 36, 58.
- Fraternal (trato), 71, 71n, 73, 74.
- Fraunce, Abraham, 21, 21n, 297n, 311n, 312n.
- Freedman, Joseph S., 282n.
- Freigius, Johannes Thomas, 55, 367n.
- Freud, Sigmund, 199n, 217n, 234, 234n, 360n.
- Fumaroli, Marc, 12.
- Furió Ceriol, Fadrique, 42n.
- Galeno, 128, 170n, 171n, 174, 174n.
- Galileo Galilei, 379.
- Garin, Eugenio, 32, 128.
- Ginebra, 15, 51, 55-61, 55n, 63, 64, 69, 177n, 211, 216, 249, 299, 299n, 300, 303, 304, 307-310, 308n, 309n, 371, 390.
- Gobierno del individuo, 14, 88, 118, 119, 145, 197, 201, 209, 228, 276n, 303, 319, 327, 330, 332, 349, 360, 373, 377, 381, 387.
- Godbarge, Clément, 328n.
- Goodwin, Thomas, 287n, 330n.
- Gorgias, 350n, 368.
- Grajal, Gaspar de, 42n.
- Grau i Arau, Andreu, 139n.
- Guadalajara, 256.
- Guarino, Battista, 92.
- Guerra (comprensión de la vida como una guerra), 14, 34, 35n, 333, 360n, 371, 372n, 382, 386, 391, 391n.
- Guise, Charles de, 17, 17n, 19, 46, 47, 48n, 126, 127n.

- Gwalther, Rudolph, 54.  
 Gwilliam, Thomas, 306.
- Hamilton, James (segundo conde de Arran), 305.  
 Hamlet, 202, 232, 244, 338, 346.  
 Harvey, Gabriel, 49n, 365-368, 366n, 367n.  
 Heidelberg, 51, 52, 55, 59n, 60n.  
 Hennuyer, Jean le (Joannes Hannonius), 25.  
 Heráclito, 147n, 259.  
 Héroe épico, 246.  
 Hipona, Agustín de Hipona 29, 29n, 213.  
 Hispanus, Petrus, 38, 92.  
 Hobbes, Thomas, 13, 82n, 84n, 112, 117n, 126, 130, 131n, 140n, 148, 148n, 149, 149n, 159, 160, 160n, 162n, 166n, 211, 211n, 240, 327n, 333, 333n, 373, 373n, 377, 379, 385.  
 Holanda, 91, 299, 325n, 389.  
 Hooker, Thomas, 323n.  
 Horacio, 17n, 111n, 112n, 132n.  
 Hotson, Howard, 160n.  
 Hugh, Peter, 322, 323n, 324n.
- Iconoclasia (iconoclasta), 46, 54n, 385.  
 Identidad (del individuo o del grupo), 43, 57, 67, 151n, 189, 190, 197, 198, 268, 269, 286, 293, 302, 305, 312, 349, 375, 378, 379, 390.  
 Ideología, 115, 121, 209.  
 Idolatría, 31, 88, 177, 179, 181, 190, 194, 195, 204, 205, 208, 209, 211, 212, 221, 229, 252, 264, 265, 299, 312, 325, 347, 367, 386.  
 Imperio Hispánico, 390.  
 Inglaterra, 44n, 49, 49n, 57n, 128, 177n, 287n, 294n, 297-299, 298n, 301n, 303n, 305, 306, 311n, 314-316, 316n, 317n, 319, 323, 323n, 325n, 390.  
 Inquisición, 15, 35, 42, 42n, 177, 216, 247, 253, 255.  
*Inventio*, 98, 102, 103n, 105, 143, 145, 147-149, 148n, 164n, 172, 242-244, 365, 366, 366n, 379.  
 Ipswich, 323.  
 Ireneo, 227n.  
 Isócrates, 368.
- Israel, 49, 49n, 200, 206, 208, 238n, 309n, 330, 331n.  
*Iudicium*, 99, 137n.
- James VI de Escocia y I de Inglaterra, 297, 310n.  
 James, William, 359n.  
 Jerusalén, 29, 29n, 241n.  
 Jesuitas, 45, 45n, 330, 330n.  
 Johnson, Samuel, 325, 325n, 326n.  
 Judaísmo, 51, 80, 180, 198n, 200, 201, 214, 219, 265n.  
 Juicio, 320, 322, 329, 341-347, 341n, 342n, 343n, 344n, 357n, 358, 358n, 372.  
 Justino, 227n.
- Kairós*, 276.  
 King's College de Aberdeen 296, 313.  
 King's College de Cambridge, 315
- Languet, Hubert, 43, 43n.  
 Latini, Brunetto, 328, 328n.  
 Lausana, 55, 310.  
 Lavater, Ludwig, 54, 54n, 57.  
 León, Fray Luis de, 42n.  
 Leoniceno, Nicolao, 175n.  
 Leroy, Louis, 117.  
 Lesage, Nicolás, 36.  
 Lessing, Gotthold Ephraim, 198n.  
*Lex iustitiae*, 279.  
*Lex sapientiae*, 280.  
*Lex veritatis*, 280.  
 Ley de Solón, 150.  
 Libertad, 71, 75n, 112, 123n, 126, 192n, 201, 216, 228, 229, 231, 238, 243, 246, 254, 268, 275, 277-279, 304, 357n, 360, 362, 362n, 363n, 380, 382.  
 Liège, 17, 18, 20, 20n, 28.  
 Locke, Anna, 299.  
 Locke, John, 161, 357n, 392.  
 Locura, 161, 245, 257, 258.  
*Logica vetus* (lógica antigua), 29, 30n.  
*Logos*, 214, 217, 221, 222, 259, 270, 273, 348, 350, 351, 353, 369.  
 Lombardo, Pedro, 26, 31, 214.  
 Lovaina, 92n.  
 Loyola, Ignacio de, 25, 26, 38, 45n.  
 Loza-Balparda, Jorge, 149n, 151n, 267n, 377n, 391n.  
 Luis XI, rey de Francia, 17.

- Lutero, Martín (Martin Luther), 204, 228n, 245n, 248, 255, 380, 381.
- Machiavelli, Niccolò, 313, 375.
- MacIlmaine, Roland, 132, 282, 282n, 283n, 296, 296n, 297.
- Mack, Peter, 96, 99, 107n.
- Macrobius, 29.
- Magister, magister scholarum*, o *magistri*, 26, 28, 36.
- Magnien, Michel, 12.
- Magno, Alberto, 37, 38, 35.
- Maimónides, Moisés, 197, 215, 219n, 223n, 224, 224n, 270, 328, 337.
- Maná, 206, 206n, 207.
- Márquez, Antonio, 252, 253, 255, 256n, 259, 260, 261, 262.
- Marshall, Rosalind K., 302.
- Martín Jiménez, Alfonso, 42n.
- Martínez de Cantalapiedra, Martín, 42n.
- Martínez-Pardo, Marta, 151n.
- Mary Queen of Scots, 296, 297, 305.
- Matanza de San Bartolomé, 12, 24, 42, 53n, 64, 126, 309.
- Matisse, Henri, 233n.
- Mediterráneo, 390.
- Meerhoff, Kees, 111n, 112n.
- Melanchthon, Philipp, 143n, 151, 211, 245n, 246, 249, 311, 316.
- Melville, Andrew, 55n, 295, 296, 297, 299, 300, 307, 307n, 307, 308, 308n, 309, 309n, 310, 313, 316.
- Memoria, 115n, 117n, 121n, 143, 159, 170n, 175, 289, 290, 291, 302, 322, 344, 349, 367, 377, 382, 385.
- Mendoza, familia de los, 256.
- Methodus*, 386.
- Método de doctrina, de naturaleza, o artificial, 113n, 119, 120, 122, 124, 124n, 125, 126, 131, 133n, 159, 166.
- Método de enseñanza escolástico, 51n.
- Método de enseñanza humanista, 51n.
- Método de enseñanza ramista, 129.
- Método de prudencia, 120, 122-124, 124n, 131, 132, 132n, 159.
- Método escolástico, 35.
- Método, 11, 13, 21n, 24, 36, 41, 51, 69n, 96, 103n, 109, 111n, 113, 119, 123, 123n, 125, 126, 131n, 138, 148, 149, 151-155, 158-172, 159n, 161n, 162n, 165n, 166n, 167n, 168n, 170n, 171n, 174, 241, 242, 282, 284, 290n, 310, 311, 315, 340, 353n, 369, 372n, 382.
- Middelton, Richard de, 31n.
- Midrash Bereshit Rabba*, 223.
- Milagro, 32, 85, 86n, 87.
- Militarización de la política, 14.
- Miller, Perry, 12, 15, 316n.
- Milton, John, 387.
- Moisés, 80n, 128, 188, 206-209, 207n, 209n, 220, 229.
- Molinos, Miguel de, 254.
- Moncrieff, Gilbert, 310.
- Monteverdi, Claudio, 319n.
- Morely, Jean, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 78n.
- Morison, Samuel E., 12, 15.
- Mornay, Philippe de, 43.
- Movere*, 104n, 106.
- Mundo interno, 14, 79, 81, 82, 222, 264, 265, 284n, 303, 320, 321, 329, 330, 344-346, 350, 372, 376, 377, 381, 388.
- Mutus*, 243, 243n.
- Nacianceno, Gregorio, 213.
- Najmánides, 217n.
- Nave (del estado), 115, 116n, 117, 117n, 118.
- Nethenus, Matthew, 323, 328, 332n, 333.
- Nueva Inglaterra, 11, 12, 15, 319, 323, 323n.
- Núñez, Pedro Juan, 42n.
- Núremberg, 55.
- Nussbaum, Martha, 202n.
- Occam, Guillermo de, 213.
- Oecolampadius, Johannes (Ecolampadio), 51, 249.
- Omnipotencia, 30, 85, 160, 162, 197, 204, 209, 210, 220-222, 239, 242, 252, 271, 276n, 277, 303, 319, 377, 380, 391.
- Ong, Walter J., 11-13, 26n, 37, 52n, 101n, 124n, 131n, 133n, 136n, 137n, 140n, 143n, 150, 160n, 172n, 205n, 297n, 315, 379.
- Opinión, 104, 113n, 119, 135n, 137, 146, 146n, 154, 164, 174, 174n, 197, 246, 320, 386.
- Ovidio, 358, 358n, 363n, 364.
- Ozment, Steven, 49, 55n.



- Padua, 51.  
 Padua, Marsilio de, 384.  
 Papa, 70, 248, 256, 331n, 380.  
 Papado, 204, 247, 253, 302, 333n, 380.  
 París, 18, 19, 23, 25-28, 26n, 28n, 32, 37n, 38, 41-43, 45, 45n, 46, 46n, 52, 55, 56, 62n, 76n, 91n, 109n, 167n, 168n, 298n, 307-309, 371.  
 Parker, Thomas, 323n.  
*Pathos*, 369.  
 Pavía, 92.  
 Paz de Saint-Germain, 46.  
 Peña, Jean, 25.  
 Pensamiento genuino, 197, 201, 356.  
 Perkins, William, 158, 158n, 285-290, 287n, 288n, 291n, 292, 293, 293n, 296n, 315, 319, 320, 322, 330, 331, 336, 338, 338n, 339, 344n, 346, 346n, 349, 349n, 350, 352, 352n, 369, 369n, 370, 373, 380.  
 Petschen Verdaguer, Santiago, 376n.  
*Pirké* de rabí Eliézer, 223.  
 Platón, 29, 76n, 94n, 110n, 117n, 128n, 135, 136, 171n, 174, 174n, 316, 333n, 387.  
*Poiesis*, 334, 335.  
 Poitiers, 77n, 307, 308.  
 Poitiers, Hilario de, 213.  
 Praxis, 334, 335.  
 Pré-aux-Clercs, 45.  
 Preston, John, 287n, 294n.  
 Principio de identidad, 30, 35, 98, 145, 149, 151n, 153, 173, 216, 284n, 373.  
 Principio de no contradicción, 30, 90, 146, 275.  
 Procusto, 103n, 240.  
 Protágoras, 146.  
 Psicoanálisis, 199, 376.  
 Quintana, Juan de, 246, 247.  
 Ramée, Evrand de la, 20.  
 Ramée, Jacques de la, 18.  
 Rashi, Salomón Jarchi ben Isaac, 223, 223n.  
 Rawls, John, 221, 221n.  
 Razón cartográfica, 149, 380.  
 Razonar trágico, 276.  
 Reina, Casiodoro de, 54, 54n, 177n.  
 Reisner, Frédéric, 43.  
 Retórica, 11-14, 27, 33, 35n, 59, 91-94, 94n, 97-101, 100n, 103, 103n, 107, 109, 112n, 119-123, 124n, 127, 130, 130n, 131, 131n, 134, 136-138, 138n, 141, 143, 145, 150, 170n, 175n, 193, 203, 205, 278, 294, 296, 308n, 316, 326, 326n, 328, 328n, 334, 337, 349, 364-369, 384, 385.  
 Rhode Island, 382.  
 Richardson, Alexander, 325n, 353n.  
 Roche Chandieu, Antoine de la, 66.  
 Rodríguez Huescar, Antonio, 161n.  
 Roiz, Javier, 12, 14, 118, 166n, 217n, 252.  
 Roma, 26, 43, 47, 255, 264, 300-302, 306, 319, 329, 330, 339, 347, 368n, 378, 379, 381, 382, 384, 385, 390.  
 Rotterdam, Erasmo de, 26, 45, 249, 322, 367.  
 Rough, John, 306.  
 Rousseau, Jean Jacques, 63.  
 Saba, Abraham, 223.  
 Salamanca, 42n.  
 Salomón, 227.  
 San Cipriano, 29.  
 San Pablo, 180, 183, 198, 206, 259, 286n, 289n, 342n, 352, 358.  
 San Pedro, 180, 344.  
 Sánchez de las Brozas, Francisco (El Brocense), 42n, 282n.  
 Sánchez, Francisco (el Escéptico), 33, 35n, 129.  
 Scaliger, Joseph-Juste, 309, 309n.  
 Scaliger, Julius Caesar, 309.  
*Scholasticus*, 28.  
*Séfer ha-Nitzachon*, 223.  
*Selfcraft*, 239.  
 Séneca, 151, 342.  
 Serrano, Vicente, 198n.  
 Servet, Miguel, 15, 50n, 70, 83n, 85n, 206, 207n, 211-234, 212n, 214n, 216n, 217n, 219n, 223n, 224n, 227n, 228n, 232n, 234n, 236, 237, 237n, 238, 241, 242, 242n, 245, 245n, 246-249, 256, 256n, 265-273, 265n, 292, 304, 337.  
 Sevilla, 42.  
 Sevilla, Isidoro de, 26, 177.  
 Shakespeare, William, 289.  
 Shepard, Thomas, 287n.  
 Sibbes, Richard, 287.  
 Sidney, Philip (sir), 43n, 57n, 311n.  
 Sieur de la Brosse, 19.

- Silencio, 76n, 158, 202n, 203-205, 232, 254, 260, 261, 285, 336n, 337, 338, 339, 353.
- Sínodo nacional de La Rochelle, 57, 63, 64.
- Sínodo nacional de Nîmes, 58.
- Sínodo provincial de Île de France, 57, 64.
- Skalnik, James Veazie, 21n, 44n, 45, 45n, 46, 48, 50n.
- Skinner, Quentin, 13.
- Soberanía (del individuo), 115, 321; ciudadanos soberanos, 389; yo soberano, 252.
- Sociedad vigilante, 14, 231.
- Sócrates, 122, 172.
- Sprunger, Keith, 323, 330n, 335, 353n.
- Stewart, James (Earl of Mar and of Moray), 297, 297n.
- Strauss, Leo, 31, 179, 217n, 240n, 241n, 242n, 289n.
- Sturm, Johannes (Jean), 27, 52, 91, 91n, 170n.
- Suárez, Francisco, 140n, 363n.
- Sueño, sueños, 151n, 180, 181, 193, 194, 231-234, 233n, 234n, 238, 256, 257, 258, 352, 352n, 390n.
- Suiza, 41, 41n, 43, 46, 50, 51, 55, 55n, 56, 271n, 324, 390.
- Sulzer, Simon, 52, 53, 53n.
- Surveillants, 60, 67.
- Syneidesis*, 342, 342n, 343.
- Synteresis*, 341, 341n, 342, 346n.
- Talmud, 214.
- Talon, Omer (Audomarus Talaeus), 37, 42, 146, 296, 365.
- Tárgum, 223, 223n.
- Temple, William, 44n, 159.
- Teodectes, 368.
- Tertuliano, 29, 227n.
- Toledo, Francisco, 330n.
- Tolerancia, 72, 392.
- Tremellius, Immanuel, 51, 53.
- Trinidad, 31, 198n, 211, 212, 212n, 216, 225, 225n, 234, 245n, 246, 248, 263, 265, 265n, 269, 361.
- Trinity College (Dublín), 44n, 391.
- Tropo, Tropoi, 115, 115n, 118, 123, 124n, 234n, 294, 371, 391.
- Turnèbe, Adrien, 45n, 307.
- Universidad de Franecker, 322, 324, 330.
- Universidad de Glasgow, 296, 307, 313.
- Universidad de París, 22, 27, 27n, 37, 51, 51n, 58.
- Universidad de St. Andrews, 296, 297, 306, 307, 313.
- Valdés, Alfonso de, 247.
- Valencia, 42.
- Valera, Cipriano de, 177, 177n, 178-180, 233.
- Valla, Lorenzo, 120, 121, 121n, 267.
- Valladolid, 42.
- Velo de la ignorancia, 221, 221n.
- Verona, Guarino da, 92.
- Verosimilitud, 94, 101n, 386.
- Vico, Giambattista, 134, 243n.
- Vigilancia, 42n, 64, 67, 69, 71, 76, 81, 82, 249, 322, 334, 337, 344, 387, 388.
- Vigilia (estado de), 82, 151, 257, 258, 260, 382.
- Virgilio, 18, 24n, 128, 311.
- Visión organicista del estado, 116.
- Vocación, 383, 386.
- Voluntad (de Dios), 32, 68n, 72, 79, 187, 198, 221n, 250, 251, 252, 344, 346, 347, 354, 354n, 363.
- Voluntad (del individuo), 109, 117n, 152, 157, 191, 205, 209, 221n, 231, 250, 251-255, 261, 262, 263, 271, 273, 275, 277-279, 278n, 284, 286n, 326, 326n, 329, 334, 343-345, 353, 356.
- Walzer, Michael, 14, 58n, 115-118, 118n, 305n, 372n, 387.
- Wechel, André, 44n, 109n, 168n, 311n.
- White, Stephen K., 202n.
- Williams, Roger, 382.
- Wilson, John, 323n.
- Wilson, Thomas Woodrow, 295n.
- Winthrop, John, 323, 323n.
- Wolin, Sheldon S., 13, 73n, 75n, 126, 160, 162, 185n, 197n, 240, 241, 241n, 245, 378.
- Wotton, Anthony, 282n.
- Wytttenbach, Thomas, 54n.
- Yahveh, 207, 209, 239.
- Zabarella, Jacopo, 159n.

Zenón (Cenón), 100, 193.

Zurbarán, Francisco de, 252.

Zurich, 51, 53, 54, 54n, 55n, 56, 58, 59,  
64.

Zwinger, Théodore, 53, 55.

Zwingli, Huldrych, 51, 54n.